مُحمَّد

رسول الإرادة

مُحمَّد

رسول الإرادة

ميثم الجنابي

مُحمَّد

رسول الإرادة



مُحمَّد

رسول الإرادة

ميثم الجنابي

الطبعة الأولى 2018
القياس: 17 x 24

عدد الصفحات: 238

ISBN 978-614-441-155-1

نشر وتوزيع

شركة العارف للأعمال ش.م.م.

بيروت – لبنان
هاتف: 00961 70 839 503
العراق – النجف الأشرف
هاتف: 00964 7801327828
www.alaref.net
al-aref@live.com

الإهداء إلى

تاتيانا نيكولايفنا الجنابي

المحتويات

المقدمة

إن الفكرة الجوهرية لهذا الكتاب تقوم في تبيان أثر الشخصية المحمدية في وضع أسس اللحظة التأسيسية للمرجعيات الثقافية المتسامية التي أدت إلى نقل العرب من المرحلة الثقافية الدينية إلى المرحلة الدينية السياسية، وما استتبعها من تأسيس لاحق للثقافة الإسلامية وحضارتها. وبالتالي الكشف عن انه كلما جرى الغوص في حقيقتها التاريخية كلما تعمّق البحث في حقيقتها الما فوق التاريخية. ومن ثم البرهنة على أثرها الجوهري في تحدي الوجود التاريخي بإرادة البدائل الكبرى. من هنا بقاءها الحي وقدرتها على الإلهام العقلي والروحي بوصفها شخصية تاريخية وما فوق تاريخية، أي كل ما جرى وضعه في مفهوم النبي محمد والنبوة المحمدية، والرسول والرسالة الإسلامية[1].

(1) يحتوي كتاب (محمد رسول الإرادة) على قسمين الأول ويحمل عنوان (إرادة الروح)، بينما الثاني يحمل عنوان (روح الإرادة). وبمجموعهما كل واحد. مهمة الأول تتبع الصيرورة الروحية لمحمد بمختلف مستوياته واتجاهاتها، بوصفها صيرورة الإرادة النبوية، أما مهمة القسم الثاني فتقوم في تتبع فعل الارادة النبوية لمحمد في تحقيق المبادئ الاسلامية في نواحي الحياة بمستوى الطبيعي والماوراطبيعي من اجل نقل العرب (ولاحقا المسلمين) الى المرحلة التاريخية الثقافية الجديدة (الدينية السياسية). وكلاهما كلّ واحد بمعايير التاريخ والحقيقة. فقد سبق وإن قمت قبل حوالي ثلاثة عقود بهذا العمل وانجازه في كتابين، الاول تحت عنوان (حياة محمد)، والثاني (تاريخ القرآن). وكلاهما كانا بالنسبة لي عمل واحد، أو على الأقل إن كل منهما يكمل الآخر. والأكثر مشقة بالنسبة للبحث ارتبط بكتاب (تاريخ القرآن)، بالأخص ما يتعلق منه بترتيب آيات النزول حسب زمنها. وليس مصادفة أن تقول الثقافة الإسلامية لاحقا، بأن ترتيب نزول آيات القرآن ليست اقل مشقة من إبداعه! وقد أنجزت هذا البحث لنفسي أولا وقبل كل شيء من اجل دراسة شخصية وحياة النبي محمد. وإذا كان كتاب (حياة محمد) قد ضاع

ذلك يعني إن الكتاب، يختلف اختلافا جوهريا عما هو سائد في اصناف الكتابة المتنوعة عن "السيرة النبوية". اذ ليس للكتاب علاقة بهذا الصنف من التأليف، بمعنى انه ليس كتابا عن "السيرة النبوية" و"حياة النبي محمد" بالمعنى المنتشر والسائد من الكتب التأريخية والعقائدية والوظيفية (التعليمية والتربوية والادبية والسياسية وما شابه ذلك).

إنه كتاب فلسفي صرف يستند من حيث الأسس النظرية لفهم حقيقة الشخصية النبوية والرسالية لمحمد ودورها وأثرها التاريخي العربي والإسلامي والعالمي إلى فلسفتي التاريخية والثقافية. وبالتالي، فهو كتاب تفتقده المكتبة العربية والإسلامية، إذ فكلاهما لم يتمرسا بعد في فهم حقيقة الشخصية المحمدية بمعايير الفكرة النظرية بشكل عام والفلسفية بشكل خاص. لاسيما وانه الأسلوب الأدق من أجل ارساء أسس النظرة المجردة والمتسامية والواقعية في الوقت نفسه عن الشخصية المحمدية والنبي محمد نفسه. ومن ثم ازالة الصيغ المبتذلة والظاهرية عن "توظيف" المعلومات عنها وعنه، او "توظيفهما" هو من اجل "البرهنة" على رؤيتها العقائدية والعملية.

إن حقيقة الشخصية المحمدية بالنسبة لي تتطابق مع المعنى القائم في عبارة "عين الحقيقة". وهذه بدورها لا تحاج الى توظيف جزئي او مجتزأ، لأن الحقيقة لا تتقبل التوظيف. انها كافية بذاتها من اجل تنوير العقل والضمير الفردي والاجتماعي والانساني.

أما في الثقافة الاوربية التي تميزت لحد الآن أكثر من غيرها في ميادين وعلوم دراسة الدين والأديان وفلسفة الدين واللاهوت، فإنها لم تنتج من وجهة

تماما، فإن كتاب (تاريخ القرآن) لحسن الحظ قد بقيت منه ثلاثة دفاتر بحدود ألف صفحة. وفيما لو توفر الوقت لاحقا فسوف أعود إليه. وبمجموعهما كان الكتابان يحتويان على ست مجلدات كبيرة. وبالتالي، فإن كتاب (محمد رسول الإرادة) الذي اقدمه لقارئ بقسميه يمثلان اختصارا مكثفا جدا لما وضعته في (حياة محمد) و(تاريخ القرآن). لكنه يتمثل ما فيهما بمعايير وغايات أخرى مرتبطة بفلسفتي التي وضعتها في كتابي (فلسفة المستقبل) الذي سأقدمه للطباعة والنشر حالما انتهي من وضع اللمسات الاخيرة على كل ما فيه.

نظري سوى ثلاثة كتب هي تعبير عن ثلاثة نماذج نظرية فكرية كبيرة في دراسة (حياة يسوع)، وضعها كل من هيغل ودافيد شتراوس وارنست رينان. فقد وضع هيغل الصيغة الأولية والصورة الاولى للنظرة الفلسفية ضمن سياق فلسفته عن التاريخ والفكر، كان الهدف منه "عقلنة" يسوع وتقديمه على انه تجل اسمى لتطور الروح. اما كتاب دافيد شتراوس فهو الصيغة النظرية الكبرى الاولية للرؤية النقدية التاريخية الدقيقة واظهار تناقض وخرافات التصورات السائدة، واللاهوتية منها بالأخص، عن شخصية وحقيقة يسوع المسيح. اما كتاب ارنست رينان فيسير ضمن سياق الأسلوب النقدي والمتفحص والعام لدافيد شتراوس، ولكن من اجل بناء الصيغة والصورة الأخلاقية المتسامية لشخصية يسوع المسيح.

الرمز والمثال والأنموذج

ليس هناك من شخصية في تاريخ الإسلام جرى تصوير ورسم وتتبع كل دقائق حياتها وأفعالها وأقوالها، بل وحتى خلجات نفسها إضافة إلى أصلها ونسبها وحيثيات وجودها من المهد إلى اللحد أكثر من محمد. ومع ذلك بقي لغزا بمعايير الفكرة اللاهوتية والعقلية أيضا، وذلك لأنهما كلاهما لم يكن بمقدورهما التعامل معه بمعايير الفكرة التاريخية الواقعية والعقلانية الفلسفية. بحيث جرى تغليف شخصيته بغشاء اللاهوت بدأ من الاسم وانتهاء بمعجزاته، التي لم يكن يقر بها، وذلك لأنه تعامل مع نفسه بوصفه إنسانا طبيعيا وبشرا بين البشر. فقد ابتدعت الروايات اللاهوتية الحوار الذي دار بين أبوه وبين بعض من قريش، حالما أطلق على وليده اسم محمد. فعندما سألوه ما هذا الاسم؟ ما هذا من أسماء آباءك! أجابهم: أردت أن يُحمَدَ في السموات والأرض! وهي محاورة ملفقة، لأنها تحتوي على "علم" مسبق بما سيكون عليه محمد. بينما كانت صيرورته الشخصية نتاج عملية معقدة، شأنها شأن حالات العظام في التاريخ الإنساني. إضافة لذلك أن اسم محمد متأتي من كثرة الخصال المحمودة في الرجل. وبالتالي، فإن لاسمه اشتقاقه الخاص من تقاليد العرب في اشتقاق الأسماء. فللعرب مذاهب عديدة بهذا الصدد كما تكلم عنها ابن دريد (223-321 للهجرة) في الرد على الشعوبية بصدد اشتقاق الأسماء العربية. حيث كشف

وبرهن على البعد الواقعي والطبيعي في اختيار الأسماء عند العرب قبل الإسلام. فالأسماء العربية دوما ذات معنى، وليس اعتباطا أن تتبلور عبارة "اسم على مسمى". فقد اختاروا الأسماء بما يستجيب لظواهر الحياة ومتطلباتها. واسم محمد يدخل ضمن فكرة التفاؤل. فهناك تفاؤل على الأعداء يبرز في أسماء غالب ومقاتل، وهناك التفاؤل للأبناء كما في الأسماء مدرك وسالم وعامر، وهناك أسماء للترهيب مثل أسد وليث، وهناك أسماء للغلظ والخشونة مثل اسم حجر وصخر وهراوة. واسم محمد يدخل ضمن التفاؤل. فقد عرفت العرب اسم محمد. لكن الإسلام اللاهوتي حاول أن يعطي لاسم محمد معنى لاهوتيا صرف. بينما نرى قريش في مرحلة صراعها ضده تذم اسمه، بحيث تستعيض عن اسم محمد باسم مذمّم، كما في شعر أم جميل "حمالة الحطب":

مذمما عصينا

وأمره أبينا

ودينه قلينا!

شخصية النبي محمد في الكتب الإسلامية

بلورت الثقافة الإسلامية مختلف الصيغ النموذجية عن النبي محمد. بحيث ارتقى فيها إلى مصاف النبوة المتسامية، أو نبوة التشريع وخاتمة الشرائع والأديان. الأمر الذي جعل من التعامل معه بمعايير النبوة، كما بلورتها الثقافة الإسلامية في مجرى تطورها، ميدانا للاختلاف والاجتهاد، لكن المشترك فيها وبينها هو جعله نموذجا، ومثالا، ومرجعية مطلقة، وميزانا توزن به الأقوال والأعمال. بحيث لم تتورع الثقافة هذه نفسها، على الأقل في بعض تياراتها، من أن تبتدع أحاديث مزورة من حيث الصياغة لكنها معقولة من حيث المعنى كما نراه، على سبيل المثال، فيما ينسب إليه من قول: "إذا أنا مت كانت وفاتي خيرا لكم، تُعرَض عليّ أعمالكم"، و"إني أوشك أن ادعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وأهل بيتي".

ففيهما نعثر على تضاد ولكنه معقول. فالصيغة الأولى تبرز شخصيته في

أقواله وأفعاله التي تحولت لاحقا إلى "سنّة" متبعة، كما أنها تحتوي على أثره بوصفه فيصلا ومرجعا للأمة في كل ما تفعله وتنوي فعله. بينما الثانية تضع آل البيت والقرآن في مصاف واحد، وهو أمر يتعارض مع الفكرة الجوهرية لمحمد ألا وهي خلاصة التوحيد المجسّدة في القرآن. وقد كانت اجابة سفيان الثوري على سؤال متعلق بمقصود "آل بيتي" بعبارة: "أمة محمد" أو "أمة الاسلام"، يستجيب لحقيقة الفكرة المحمدية. مع ان الادق هو الرجوع الى آيات القرآن وخطبة الوداع. وينطبق هذا على ما يسمى بالسنّة النبوية. ففي حياته كان الصراع والخلاف ومختلف المواقف تقف وراء "نزول" الآيات. ذلك يعني، إن الجماعة والأمة لم تفكر بالسنّة. إنها كانت تنتظر على الدوام "نزول" الآيات القرآنية.

لكن مفارقة هذه الظاهرة تقوم في أن كتب "السيرة النبوية" بدأ من عروة بن الزبير (ت-93 للهجرة) مرورا بإبان بن عثمان (ت- 101 للهجرة)، وشرحبيل بن سعد (ت-121 للهجرة)، وابن شهاب الزهري (ت-124 للهجرة)، وانتهاءً بمحمد بن إسحاق (ت-151 للهجرة)، وبعدها أخذ منه وعنه ابن هشام (ت-213 للهجرة) في كتابه المشهور (السيرة النبوية) ولاحقا يضيف لها أو يتوسع في بعض جوانبها محمد بن سعد (ت-230 للهجرة) في (كتاب الطبقات)، هي تجميع كمي للمعلومات فقط.

إذ تحتوي هذه الكتب جميعا على خلط الواقع بالخيال. كما يجري رسم صورة واقعية وخشنة لحد ما عنه، على الأقل فيما يتعلق بالأحداث التي واجهها وتحداها وعمل من أجل تغييرها. وهي أعمال تخلو من اللاهوت والأسطورة، ومن ثم أقرب إلى الواقع، باستثناء بعض الحالات الملازمة والمترتبة على وعي المرحلة ونمط تفكيرها. ولا تشذ الكتب اللاحقة واختلاف مراحلها الزمنية والتاريخية عن الخروج على هذا النط السائد. وقد تكون الاضافة الوحيدة هنا هي بروز صنف الوظيفة العقائدية والعملية في بعض منها. ومن بين اكثرها سمعة وتوسعا بهذا المجال و"نموذجية"، هي كتاب "الشفا بتعريف حقوق المصطفى"، للقاضي عياض(ت- 544 للهجرة)، وكتاب "الروض الأنف في شرح سيرة ابن هشام، لأبي القاسم السهلي(ت- 581 لهجرة)، وكتاب "زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية (ت-751 للهجرة)، وكتاب

"الفصول في اختصار سيرة الرسول"، لابن كثير (ت- 774 للهجرة)، وكتاب "عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير" لأبن سيد الناس (ت-734 للهجرة)، وكتاب "سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد" لمحمح بن يوسف الدمشقي الشامي (ت-942 للهجرة)، ومن بين اواخرها بهذا النوع من التصنيف تجدر الاشارة الى كتاب "إنسان العيون في سيرة النبي الأمين المأمون" أو ما يسمى بالسيرة الحلبية، لمؤلفها علي بن إبراهيم بن احمد الحلبي (ت1044 للهجرة، الذي اعتمد بدوره على مؤلفات سقته بهذا الصدد مثل كتاب "الشفا بتعريف حقوق المصطفى" للقاضي عياض المشار اليه اعلا وغيره. اما الكتابات الحديثة العربية والاسلامية فهي الاخرى تصب في هذا المسلك العام. بمعنى انه لا جديد فيها،، وجميعا ينتمي من حيث الاسلوب والغاية والمنهج الى النماذج التقليدية المشار إليها أعلاه.

تقييم شخصية محمد عند الأغراب (الغربيين)

اما بالنسبة لدراسات والابحاث التي كتبت عنه في الثقافات غير الإسلامية، وبالأخص عند الأوربيين فقد اختلفت فيه الآراء والمواقف والأحكام. وفي اختلافاتها وتنوعها تعكس اولا وقبل كل شيء اختلاف مراحل الأحكام، ومستوى تطور المعرفة وتدقيق العلوم، ونوعية المناهج، إضافة إلى مختلف الصيغ الظاهرية والمستترة لانتماء الباحثين الديني والقومي والثقافي. وسوف اكتفي بالإشارة الى بعض الكتب "النموذجية" بهذا الصدد.

فقد اعتقد الفرنسي هنري ماسه(1886-1969) بأن انتصار الإسلام وظهور العرب على المسرح التاريخي كان بفضل محمد. وذلك لأنه اخرج بالإسلام العرب من حالة الجهل والتشتت إلى العلم والوحدة. وبالتالي، فإن محمد هو عبقرية دينية سياسية. بينما اعتقد المستشرق الروسي فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد(1869-1930)، أن محمدا عبقري ليس لأفكاره الدينية، بل لوجدانه الديني. وذلك لأن أفكاره هي خليط من اليهودية والنصرانية، لكنه اقرب للأولى فيما يتعلق بالموقف من المسيح وفكرة الثالوث. بينما مثال المسلم الحق هو مثال المسيحي الحق. وهي أحكام مبنية على الفكرة المنتشرة آنذاك من أن الإسلام هو

نسخة غير مباشرة لليهودية. ومن ثم تحتوي على مغالطات جوهرية. فالبديل الاسلامي الشامل والهائل الذي غير مجرى المسار التاريخي العالمي آنذاك كان نتاج منظومة نوعية جديدة. انه نفي لليهودية العنصرية وتاريخها اللاهوتي والأسطوري بوصفه زمن الغرائب. أما الفيلسوف الروسي الكبير فلاديمير سيرغييفتش سولافيوف فقد وجد في محمد عبقرية دينية. بينما اعتقد الهولندي رينهارت دوزي (1820-1883)، بأن محمد إنسان عملي وحالم، بوصفها حالة نادرة عند العرب. وهو حكم يحتوي على ما كان منتشرا بين المستشرقين والمستعربين الأوربيين عن وجود شخصيتين في محمد احدهما روحية والأخرى سياسية، ولاحقا مكية ومدنية. وهي فكرة مسطحة وتصنيفية بمعايير العلم التاريخي السائدة آنذاك. في حين اعتبر برنارد لويس محمدا شخصية استجابت للحاجات الاجتماعية والسياسية لعصره. بينما اعتبره البعض شخصية مظلمة لا يختلف عن مسيلمة الكذاب. أما الهنغاري اغناطيوس جولدتسيهر(1850-1921) فاعتبره أول مصلح في الجزيرة. في حين قال ارثور جون آربري(1905-1969)، بان الإسلام هو محمد. واعتقد بأن من الضروري دراسة الحالة الاجتماعية والثقافية والنفسية والأيديولوجية للعرب آنذاك، وكذلك دراسة القرآن والشعر الجاهلي لكي يمكن على أساسه تقييم شخصية محمد. وعموما، إن الإسلام قطع مسار التطور الطبيعي للعرب وقدّم نموذج جدي، وبالتالي، فإن الإسلام هو مرحلة ضرورية في تطور الوعي الديني في الجزيرة.

وقد شكلت تراجم القرآن احد المصادر المهمة لدراسة شخصية النبي محمد .وقد بدأت هذه الدراسات منذ وقت مبكر نسبيا في أوربا. فقط ظهرت أولى الطبعات إلى اللاتينية في سويسرا عام1543، ثم تلتها إلى الايطالية عام1547 (اندريه ارفابينه)، ثم للفرنسية عام 1633 (اندريه دي رير) وكذلك ترجمة اندريه دو بيه. ثم أخرى للاتينية عام 1649 وأخرى 1698 والتي قام بترجمته مراجي. وتعبر من الترجمات الجيدة نسبيا، وعنها قام بترجمته للألمانية نيريتيرا عام 1703. ثم ترجم للإنجليزية مرتان متتاليان الأولى ظهرت عام 1649 والثانية عام 1688. وللهولندية عام 1658. وترجم للروسية مرات عديدة. ومن بين أوائل التراجم ما قام به بوستينكوف عن الفرنسية عام 1716 ثم فيريوفكن

1791 وبعده نيكولايف 1842 ثم كاظم بيك 1859 (عن العربية) وتبعها ترجمات عديدة حتى يومنا هذا.

وعلى اساس هذه التراجم وغيرها ظهر الاهتمام بما يسمى بالدراسات القرآنية، التي سلطت الأضواء على مختلف الجوانب المتعلق بالقرآن، من دراسة الكلمات وأصولها والعبارة وتركيبها، والصيغة المأثورة للغة العرب ما قبل الاسلام، وأثر البيئة والشعر والعرافة والكهانة وغيرها في بلورة الصيغة المعروفة عن لغة القرآن. ثم دراسة القرآن من الناحية التاريخية، بما في ذلك ترتيب سور وآيات القرآن بما يتناسب مع "نزولها" الزمني. وتباينت هذه الدراسات من حيث قيمتها بالنسبة لدراسة شخصية محمد، إلا ان هناك من بينها من اتسم بقدر كبير من المنهجية العلمية والبحث الأكاديمي الرصين، كما هو الحال بالنسبة لكتاب المستشرق والمستعرب الالماني الكبير تيودور نولدكه(1836-1930)(تاريخ القرآن) بستة أجزاء (1909-1938، بالألمانية)، وكتاب المؤرخ واللغوي الانجليزي كلير تيسدال (1859-1928) (المصادر الأصلية للقرآن) (1911، بالإنجليزية)، وكتاب ادوارد سيل (التطور التاريخي للقرآن) (1909، بالإنجليزية)، وكتاب ستانتون (تعاليم القرآن او بيان القرآن) (1919، بالإنجليزية)، وكتاب اغناطيوس جولدتسيهر (صحيح الدراسات الإسلامية القرآنية) (1920 بالألمانية)، وكتاب ريتشارد بيل (مقدمة لدراسة القرآن) (1952 بالإنجليزية).

أما الدراسات التي تناولت شخصية محمد بصورة محترفة، فإنها كثيرة ومتنوعة الأحجام والمستويات، لكنها لعبت دورا كبيرا في إرساء الأنماط الشكلية السيئة عن شخصية النبي محمد. غير أنه جرى تهذيبها مع مرور الزمن في مجرى دراسة حياة محمد وأفكار. واكتفي هنا بالإشارة إلى المهم من بينها والتي ترتقي إلى مصاف "النخبة المكتبية".

فمن الناحية التاريخية يمكن الإشارة إلى احد المؤلفات القديمة التي كتبها بيوتر الموّقر (ولد عام 1594)، الذي ألف كتابان، الأول تحت عنوان (سيرة النبي وحياته) والثاني (جدل بين مسلم ونصراني). وكلاهما مليئان بالتشويه

والكذب. وقد كتب لهما مقدمة في وقت لاحق مارتن لوثر! وقد تأثر فولتير بهذا النمط من الكتابات الضعيفة بحيث نعثر على صداها في فكرته عن مطابقة الاسلام مع النزعة الجبرية والتعصب إضافة إلى كمية كبيرة من الاتهام الجاهل بحقه. لكنه غيّر رأيه بصورة معاكسة تماما وأصبح من المدافعين عن محمد تحت تأثير كتاب غافييه (الفرنسي البروتستانتي الطريد) الذي وضعه عن حياة محمد استنادا إلى ترجمته الخاصة لتاريخ أبو الفدا (التاريخ) عام 1732. وضمن هذا السياق سار المستشرق الالماني يوهان ياكوب رايسكه (1716-1774) بعد ترجمته لكتاب أبي الفدا المشار إليه أعلاه. واستمر بهذا التقاليد شبه العلمية المستشرق الفرنسي الشهير انطوان ايزاك سلفستر دي ساسي(1758-1838).

أما في العصر الحديث فتجدر الإشارة إلى عدد من الكتب التي لعبت دورا كبيرا، ضمن سياق الدراسات الاستشراقية، عن رسم ملامح الشخصية المحمدية. فقد ظهر كتاب كوسين دي بيرسيفال(1795-1817) عام 1846-1848 عن (تاريخ الاسلام وحياة محمد) بثلاثة أجزاء. وتبعه أو تزامن معه كتاب ميولر عام 1858 بأربعة مجلدات ضخمة عن حياة محمد هي من بين أفضل الأعمال المكتوبة آنذاك بالإنجليزية وصدرت تحت عنوان (حياة محمد وتاريخ الاسلام منذ الهجرة، مع مقدمة خاصة بالمصادر الأصلية المتعلقة بسيرة محمد). وقد أعار ميولر اهتماما خاصا في كتبه للأبعاد السياسية في حياة محمد. ولحقه كتاب كويل س. (محمد والمحمدية) (بالألمانية 1889)، ثم كتاب مرجيليوث د.س. (محمد وظهور الاسلام) (بالإنجليزية) عام 1905.

كما تجدر الإشارة إلى كتابات ارنست رينان(1823-1892) وتحليله النقدي والتاريخي تجاه الاسلام ومحمد والتي سيقوم لاحقا بتحليلها والبرهنة على ما فيه من جانب عدد كبير من المستشرقين والمستعربين مثل النمساوي ألويس شبرنجر والالماني ثيودور نولدكه.

فقد اظهر ألويس شبرنجر (1813-1893) فيما وضعه بهذا الصدد عن احترام كبير للإسلام، لكنه يلتقي مع ميولر بنظرته إلى النبي محمد، باعتباره شخصية ليست مثالية. إضافة إلى البحث عن الجوانب "المظلمة" في حياة

وشخصية محمد. ولم ير شبرنجر في محمد شخصية موهوبة، وبالتالي فإن انتصاره كان بفعل مصادفات وظروف حالفه الحظ فيها. بينما نراه يجد في عمر بن الخطاب الشخصية الفعلية والمؤسسة للإسلام. وعلى العكس من هذه المفاهيم تناول المؤرخ الاسكتلندي توماس كارليل(1795-1881) شخصية النبي محمد في كتابه الشهير عن العظماء والأبطال في التاريخ. وضمن سياق الدراسات النقدية التاريخية الدقيقة التي تناول في الكثير منها شخصية النبي محمد تجدر الإشارة إلى المؤرخ الالماني الكبير يوليوس فلهوزن (1844-1918)، الذي حاول تنقية التاريخ الاسلامي مما لصق فيه من انطباعات وأحكام ليست دقيقة. كما كتب كل من المستشرقين الألمان غوستاف فييل ((1808-1889) ونولدكه عن محمد بصورة عرضية ضمن سياق دراساتهم عن القرآن. واتسمت أبحاثهما بالتدقيق التاريخي الرصين والموثق، وبالأخص عند تيودور نولدكه الذي جرب هذا المنهج للمرة الأولى في أطروحته عن تركيب الآيات القرآنية، والتي طورها وعمقها وتوسع فيها لاحقا في احد اكبر وأعظم المؤلفات الأوربية عن تاريخ القرآن في كتاب الموسوعي الذي صدر تحت عنوان (تاريخ القرآن).

كما تجدر الإشارة إلى كتاب تور أندريه (محمد الإنسان في ورسالته وعقيدته) الذي ظهر للمرة الأولى عام 1918 بالألمانية ثم بالطبعة الإنجليزية عام 1936، وكذلك كتاب بيل، ر. (أصل الإسلام في بيئته النصرانية) عام 1928 بالإنجليزية، وكتاب سويتمان ج. (الاسلام واللاهوت النصراني) بثلاثة أجزاء (1945-1955) بالإنجليزية، وكتاب المؤلفان فيول ف.، وشنايدر (حياة محمد) بالألمانية 1955، وأخيرا كتابات واط مونتغومري واط (محمد في مكة) (1953) و(محمد في المدينة) (1956) وكلاهما بالإنجليزية. والأخير من بين أكثر الكتب موضوعية ودقة وتتبعا لحياة محمد العملية.

الأساس النظري لكتاب "رسول الإرادة".

أما كتابي هذا فيختلف بدوره عما اشرت إليه، رغم انه ينتمي الى وحدة الرؤية النقدية والمنهج الفلسفي. انه يجمع بين الرؤية التاريخية الواقعية، والنقدية

العقلية، والنظرية الفلسفية. وبالتالي، فهو الكتاب الأول في الثقافة العربية والإسلامية في كيفية تناوله لشخصية محمد، والشخصية المحمدية، والنبي محمد والنبوة المحمدية، والرسول والرسالة الإسلامية. أما لماذا يحمل عنوان (رسول الإرادة)، فلأنه يستند الى فلسفتي التاريخية الثقافية، وبالأخص ما له علاقة بفكرتي المنهجية عما ادعوه بالمسار التاريخي ومنطق الثقافة والاحتمال العقلاني للبدائل. والمقصود بالمسار التاريخي هنا هو مسار التاريخ الطبيعي الذي يمر ويتحقق بمراحل سبع أساسية، الثلاثة الأولى "طبيعية" صرف، والرابعة والخامسة بينية، بينما (السادسة والسابعة) "ماوراطبيعية". وهي كما يلي:

- ❖ المرحلة الاثنية – الثقافية؛
- ❖ المرحلة الثقافية-الدينية؛
- ❖ المرحلة الدينية-السياسية؛
- ❖ المرحلة السياسية-الاقتصادية؛
- ❖ المرحلة الاقتصادية-الحقوقية؛
- ❖ المرحلة الحقوقية-الأخلاقية؛
- ❖ المرحلة الأخلاقية-العلمية.....

إن جميع هذه المراحل انتقالية، بمعنى أن التاريخ عملية مستمرة تحتوي على احتمالات متنوعة من الصعود والهبوط، لكنها لا تنفي مضمون القانون الطبيعي للتاريخ، بل تؤكده بوصفه احتمالا عقليا وإرادة حرة.

فالتاريخ الانساني هو تاريخ وعيه الثقافي ومن ثم تاريخ البدائل المرتبطة به، أي تلك التي تتبلور في مجرى ما اسميته بقانون التاريخ ومنطق الثقافة. أما قانون الثقافة فيجري من خلال فعل ونتائج أربع ثنائيات كبرى هي كل من:

- ❖ التشاؤم والتفاؤل،
- ❖ والفعل والخمول،
- ❖ والنفي والإيجاب،
- ❖ والعقل والوجدان،

إن تحقيق الانتقال من مرحلة إلى أخرى يجري بأثر فعل هذه الثنائيات وكيفية حلها لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الفرد والجماعة والأمة والدولة. ومن خلال هذه المكونات تجري رؤية الماضي والمستقبل. وبأثرها تتبلور معالم الرؤية النظرية والعملية عن الحاضر. ومن هذه المعالم تتولد بدايات الثقافة والحضارة المدركة بمعايير البدائل، أي كل ما يساهم في تكامل واكتمال التاريخ الذاتي. وذلك لان الرؤية المستندة إلى فكرة البديل، تفترض في تناقض التفاؤل والتشاؤم، والفعالية والخمول، والنفي والإيجاب، والعقل والوجدان، وحدتها بوصفها منظومة متكاملة للبدائل. ومن تعامل هذه المكونات (الثنائيات) النظرية والعملية مع الماضي والمستقبل يتبلور أسلوب وجود الحضارات وثقافاتها. وعادة ما يجري ذلك من خلال تحديد وتفاعل اتجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة، وكيفية النفي، ومضمون العقل.

أما المرحلة الدينية - السياسية (المرحلة الثالثة)، فهي المرحلة التي يجري فيها تحول الفكرة الدينية إلى الوعاء الأكبر للفكر ة الثقافية عبر دمجها بالفكرة السياسية. الأمر الذي يجعل من الفكرة السياسية فكرة شاملة لكل مرافق الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة والدولة. ومن ثم إنزال الفكرة إلى ميدان الإحساس والمادة. بمعنى استكمال دورة الوجود الطبيعي – الماوراطبيعي– الطبيعي. بحيث يتحول الواحد إلى قطب الوجود، ومن ثم إبداع المرجعيات المتكاملة في وحدة الفرد والجماعة والأمة، والثقافة والقيم، والدولة ونظامها السياسي. وهي المرحلة الأكثر تعقيدا من حيث البناء والاستمرار، وذلك لأنها تتوج مسار التاريخ الطبيعي عبر ربطه الكامل والشامل بالوجود الماوراطبيعي. وفيها فقط تتراكم قيم المطلق والمقدس والأبدي وأولويته لتصهر فيه كل القيم والمبادئ النظرية والعملية. كما أنها مرحلة صنع الأمة الثقافية والحضارة "الكونية". ومثالها في صيرورة وبقاء الحضارة النصرانية، والحضارة الإسلامية. وهي حضارات لا تنفي وجود "الأمة المحورية"، بل تذّوبها في "الأمة الثقافية" الجامعة. ولكل حضارة من هذا النوع صيرورته الخاصة المترتبة على كيفية تراكم "منطقها الثقافي" في مجرى حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي وتحقيقها عبر نوعية اتجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة، وكيفية النفي، ومضمون العقل.

إن المرحلة الدينية السياسية هي المرحلة الأكثر ديناميكية والأكثر عصية بالنسبة للمسار التاريخي للأمم. وذلك لأنها تمثل المرحلة التاريخية الثقافية الأولية الكبرى للانتقال إلى فكرة الواحد والوحدة والاحدية في كافة مستويات وميادين الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة والدولة والثقافة، مع ما يترتب عليه بالضرورة من بلورة مرجعيات قادرة على تذليل التفرقة والتشتت والشرذمة والوجود الساري بهيئة زمن الوجود والعدم. وخلافا لما قبلها، والتي عادة ما تربط بدايتها وصيرورتها بأساطير شتى، فان قيادة التحول التاريخي صوب المرحلة الدينية السياسية عادة ما يرتبط بشخصيات تحتوي على وحدة ومرجعية الطبيعي والماوراطبيعي، الإنساني و"الإلهي". من هنا بروز فكرة وشخصية النبي والنبوة، أي تلك القوة القادرة على صنع مرجعيات توحد فيها كل مكونات الوجود بوصفه منظومة "إلهية" و"مقدسة". وبالتالي تذلل تقاليد العنف والبطش في توحيد الأمم والاستعاضة عنه بقوة المثال والنموذج "المقدس". بمعنى أنها تنزع صوب التوحيد المتجانس بين الجسد والروح، الله والإنسان، العابر والأبدي، أي تحتوي على عناصر التقديس المبطن لما فيها، بوصفها القوة الظاهرة والباطنة لتوحيد الفرد والجماعة في أمة.

كل ذلك جعل من المرحلة الدينية السياسية (الثالثة) إبداعا هائلا بمعايير التوحيد والوحدة، ومن ثم صنع الهموم المشتركة والإبداع المشترك، بوصفه صراعا حادا أيضا. وشأنها شأن كل مرحلة تاريخية ثقافية كبرى تتسم بالتنوع. ومن ثم تتوقف خصوصيتها، التي تبلور لاحقا خصوصية الثقافة والحضارة، على كيفية صيرورة مرجعياتها المتسامية ونظامها العملي. فقد اتخذت في أوربا النصرانية هيئة الكنيسة الواحدة والوحدة، أي الصانعة للوحدة الروحية والجسدية والقيم. بينما اتخذت في الصيرورة الإسلامية وحضارتها قوة الله الواحد والجماعة والأمة والأصول الكبرى.

حقيقة النبوة المحمدية

النبوة ليست تكهنا بالمستقبل، بل استدراكا له بمعايير المطلق. كما أنها ليست نبوءة بالمستقبل، بل إدراكا له بمعايير الماضي. وهي ليست فعلا عابرا ولا

كيانا طارئا، بل إرادة متحررة من رق الماضي والمستقبل، لأن أولها حق وآخرها حق. الأمر الذي يميزها عن النبوة الكاذبة والأنبياء الكذبة. تماما كما نقول فيلسوف حقيقي وآخر مزيف، ومفكر حقيقي وآخر مقلد ومبتذل، وشاعر فحل وشويعر وشعرور وما إلى ذلك.

وفي هذا تكمن حقيقة النبوة باعتبارها إرادة متسامية. لأن النبوة هي معاناة الحق. وليس مصادفة أن تظهر على خلفية الانحطاط المادي والمعنوي للشعوب والأمم، باعتبارها تحد ملهم للحياة. من هنا وحدة الحياة والموت في بدايتها، والانبعاث والقيامة في نهايتها كما لو أنها تستعيد في مظهرها معنى الحركة المطلقة للحياة، باعتباره صيرورة حرة تحددها جبرية الالتزام الفردي والجماعي تجاه النفس والآخرين.

الأمر الذي يجعل من النبوة معاناة الحق. مما يفترض رؤية المجاز فقط في أحكامها. بمعنى رؤية المعاني الروحية الخالدة لا العقائد الثابتة. إذ لا أمر جازم في النبوة غير دعوتها لتمثل الحق. وهو كيان متغير في الصور ثابت بالمعنى. الأمر الذي يستلزم النظر إلى القرآن، باعتباره كتاب الوحي النبوي، على انه نموذج وتجسيد وتحقيق لمعنى النبوة بوصفها معاناة من اجل الحق، والرسالة بوصفها تحقيقا لها في المواقف والقيم والأحكام. وبالتالي ليس القرآن بهذا المعنى سوى قراءة الأبعاد المتجددة للوجود الإنساني، والتي شكّل التوحيد نموذجها الأرقى.

فحقيقة التوحيد تقوم في كونه نظام الوجود الحق، أي نظام النسب المثلى، الذي يفترض بدوره إبداع التجانس التاريخي الدائم بين عوالم الملك والملكوت في جبروت الإرادة الإنسانية الفاعلة باسم الحق. وهي ذات النسب التي تكشف عن تجليها الفعلي في شخصية النبي محمد وجهاده التاريخي باعتباره اجتهادا وتحقيقا مرنا لنسب الملك (الإنساني - الطبيعي) والملكوت (الإلهي - المطلق) في الفعل الإنساني بوصفة إرادة دائمة للخير. الأمر الذي جعل من النبي محمد احد النماذج المثلى التي جسدت وحققت في ذاتها وأفعالها وإرادتها وغاياتها النسبة الحية لما ادعوه بالطبيعي والماوراطبيعي في الموقف من إشكاليات الوجود الكبرى.

ومع ذلك لا تخلو الأنبياء من أساطير في معتقداتها، لكنها أساطير رمزية، وذلك لأن جوهرها معاناة فردية، وغاياتها قيمة معنوية. لكن الامر يختلف حالما تنتقل إلى ميدان العوام. حينذاك تصبح شعوذة تقليدية، بحيث تتوحد في جوهرها وغايتها على تخدير العقل واستباحة الضمير. وقد كانت تلك على الدوام النتيجة الحتمية الملازمة لبلوغ المرحلة الدينية السياسية في الوجود والوعي حدودها القصوى، أي حالة الانحطاط المغلقة. ولكل حالة تاريخية ثقافية نموذجها الخاص في تجسيد وبلوغ المبادئ والغايات، كما أن لكل منها نهايته الحتمية ونموذج الخروج منها عليها ببدائل مستقبلية. وفي الحالة المعنية يفترض ذلك تحرير الأنبياء من النبوة اللاهوتية عير إرجاعهما إلى ميدان التاريخ الفعلي، بوصفهما محاولة من محاولات الإصغاء لصوت الحقيقة والاستماع إليها عبر معاناة الباطن الفردية.

وضمن هذا السياق أيضا يمكن فهم المعنى الحقيقي الكامن فيما أسميته بمحمد رسول الإرادة، أي حياة وفناء الشخصية المحمدية في الصيرورة التاريخية والكينونة الثقافية للعرب (والمسلمين)، التي لا تشكل النبوة فيها سوى أسلوبها العملي ونموذجها التاريخي. وقد كان الجاحظ على حق عندما قال بأن حقيقة الإنسان إرادة. والنبي محمد هو أولا وقبل كل شيء إنسان، وبالتالي فإن حقيقته إرادة، لكنها إرادة البدائل الكبرى. ومن ثم ينبغي قراءة وفهم ما في الكتاب ضمن هذه الرؤية المنهجية وهذا السياق التاريخي والثقافي لصيرورته وكينونته وديمومته أيضا.

ومن ثم يمكن التوصل إلى استنتاج مفاده، إن الكينونة التاريخية للأمة هي كينونة إرادتها. والإرادة هي ليست فقط ما تريده، بل وما تعيه بمقاييس الواجب التاريخي للوجود والمثال. فاقتران كينونتها التاريخية بصيرورة إرادتها المثلى يكشف عن ضرورة جهادها واجتهادها بمعايير وعيها الذاتي، أي بمعايير الكلّ الثقافي المتراكم في مجرى تجاربه المتنوعة من أجل تذليل الحدود الذاتية في تجاربها التاريخية. وفي الحالة المعنية تذليل الكينونة العربية لصيرورتها التاريخية الثقافية في المرحلة الدينية السياسية عبر نقلها إلى المرحلة السياسية الاقتصادية من خلال تذليل فكرة وحالة الهيمنة الظاهرية والباطنية لفكرة الأصول الدينية (اللاهوتية) في كافة مجالات الحياة ومستوياتها النظرية والعملية.

شخصية محمد ودورها التاريخي

لكل مرحلة تاريخية تصوراتها وأحكامها عن الماضي. وللماضي هنا وقعه الخاص. فهو زمن عند الأغيار، وتاريخ عند النفس. والفرق بينهما كالفرق بين المسلم وغير المسلم حالما يقولان أن محمدا عبقري. ففي الحالة الأولى هو تمثل لحقائق الروح وتاريخ المعاناة الذاتية، بينما في الثانية هو حكم وتقييم مجرد. وينطبق هذا على كل مقولات ومفاهيم الوجود التاريخي للأمم. وذلك لأنها تبقى في نهاية المطاف مقولات ومفاهيم ثقافية صرف. واستخلاص الصرف منها يمكنه الاندماج في الفكرة المجردة للرؤية الإنسانية العامة وتجاربها حالما يرتقي الجميع إلى مصاف الفكرة الميتافيزيقية أو فكرة ما وراء الوجود الطبيعي المباشر.

شخصية محمد الفعلية

إن الشخصية الواقعية هي شخصية تاريخية. ومحمد واقعي فهو تاريخي. والصورة الأكثر صدقا هي القادرة على رؤية الصيرورة التاريخية والواقعية للشخصية، ومن ثم رؤية أفكارها ومواقفها وعقيدتها ضمن هذا السياق. فهو الأساس الضروري لبناء الصرح الفعلي لعالمها الذاتي. حينذاك فقط يمكن الكشف عما فيه من دهاليز وطرق قادرة على إيصال البحث فيها عما كان محمد نفسه يدعو إليه: الخروج من الظلمات إلى النور! بمعنى كيفية تراكم وتحديد مهمات وغاية التحدي للواقع التاريخي وشحذ الإرادة وعقلها الذاتي من اجل رسم ملامح وحدود البديل التاريخي.

لم يفكر النبي محمد ولم يضع أمام ناظريه ما ندعوه الآن بمهمات الحاضر والمستقبل، وذلك لأن المرجعيات الممكنة والمحتملة بالنسبة لنقل الأقوام والأمم إلى المرحلة الدينية السياسية تظل دوما محكومة بفكرة الواحد المتسامي والوحدة الخالصة لروح الجماعة النقية والتقية. وهي مرجعية قادرة على إبداع مختلف النماذج العملية الضرورية لحل المشاكل والقضايا التي تواجه الأمة والدولة. بمعنى أنها تمتلك الصيغة النظرية المجردة للاجتهاد النظري والعملي. الأمر الذي يجعل من تحرير الرؤية العلمية من غشاء العقائد الدينية واللاهوتية

أسلوبا لإرجاع محمد الحقيقي وحقيقة محمد إلى أصل وجذر واحد، ألا وهو كفاحه الذاتي وبناء شخصيته في مجراه. وضمن هذا السياق يمكن القول، بأن المصدر الأكثر دقة لإدراك شخصية محمد وحقيقتها هو القرآن. وبالتالي، فإن إعادة ترتيب آياته بما يتوافق مع زمن "نزولها"، أي بما يتوافق مع ما أطلقت عليه الثقافة الإسلامية عبارة "أسباب النزول" سوف يساهم في رؤية شخصيته التاريخية والواقعية كما هي، ومن خلالها تتبين ملامحها ومعالمها الفعلية. وذلك لأن الرؤية الواقعية والعلمية الدقيقة هي أكثر "قدسية" من تقديس اللاهوت الأجوف.

فالقرآن واحد من حيث آياته بوصفها استجلاء لمعاناته الفعلية في مجرى كفاحه من اجل التوحيد، وبالتالي لا يوجد قرآنا مكيا وآخر مدنيا. والترتيب الدقيق يصنع رؤية دقيقة، بينما عادة ما يؤدي الترتيب كيفما كان إلى إمكانية تصوير محمد كيفما كان. طبعا، إن هذه المهمة معقدة للغاية ولكنها ممكنة، على الأقل بالشكل الذي يجعلها أكثر قربا من الواقع، لكن المشكلة تقوم في أنها مهمة "محرّمة" بحيث تجعل من كل محاولة بهذا الصدد كفرا وإلحادا، مع أن جميع المعطيات والوثائق التاريخية وما هو مجمع عليه بين المسلمين يؤكد ويحقق الفكرة القائلة، بأن جمع القرآن وإخراجه بصيغته الحالية هو من عمل واجتهاد المسلمين الأوائل.

محمد الإنسان والنبي

لقد جمع محمد بين الإنسان والنبوة، أو أن النبوة امتداد للإنسان فيه واستكمال له وتحقيق ما فيه من خصال وتجارب. إذ لم يتحول محمد إلى نبي بل صار إياه. والنبوة، شأنها شأن كل حالة نوعية في الاحتراف الإنساني لها مقدماتها وخصوصيتها. فالأنبياء كالعلماء والشعراء والفلاسفة والأدباء وقادة الحروب وأهل السياسة والدولة، لكل منهم خصوصيته وموقعه فيما ينتمي إليه وصار جزءا منه، وأثره في تقاليد احترافه وخارجها.

فالتاريخ الإنساني يعرف أنبياء قد يصعب حصر أعدادهم. فمنهم من مات واندثر بلا أثر، ومنهم من بقي ذكرى في العقول والأوهام، ومنهم من تشظى في

أساطير وحكايات، ومنهم من يتلألأ في الماضي وذكرياته من أقوال وأفعال مأثورة، ومنهم من عمّر واستمر في رحيق الثقافة الروحية والفكرة الدينية، ومنهم من بقي فاعلا في عقول وضمائر الأمم، ومنهم من ارتقى إلى مصاف المرجعية المطلقة لإتباعه.

حقق النبي محمد بذاته صيغة ما أسميته بلوغ مصاف المرجعية المطلقة لاتباعه (المسلمين) مما أدى الى أن تقتطف هذه الصيغة من كل الأنواع الأخرى ما يمكّنها من تعزيز قيمتها المرجعية الروحية والفكرية الدائمة. لاسيما وأنها تغلغلت جميعا في مسام المعركة التاريخية الكبرى التي قادها في نقل العرب من الطور الثقافي الديني إلى الطور الديني السياسي، أي إرساء أسس الانتقال الأكبر والأعقد في تاريخ العرب ولاحقا المسلمين بمختلف أقوامهم وشعوبهم وأممهم. وهي العملية الثقافية الكبرى التي أسست للطابع الثقافي للقومية العربية والأمة الإسلامية ككل.

النبي محمد في الثقافة النظرية الإسلامية

عادة ما لا تثير الشخصية العظيمة رغبة في تصويرها والكتابة عنها إثناء حياتها، خصوصا عندما تكون صيرورتها الشخصية وكينونتها الفكرية والروحية نتاج صراع عنيف لا هوادة فيه. فهي في أفضل الأحوال مادة للنقد والتهكم والاستهزاء والسخرية، لكنه حالما يندثر وجودها الجسدي عندها تنبعث روحها التي لا يمكن مقاومتها إلا بروح أقوى. ولا يمكن لهذه الروح الأقوى أن تكون شيئا غير تمثل ما فيها أو استمرار لها أو نفي أعمق وأكبر لما فيها. حينذاك تتحول الشخصية التاريخية إلى شخصية ما فوق تاريخية، أو رمز هائل، ومصدر لا ينضب للتأمل والتفكر، وروح متسام، وفكرة بحد ذاتها. عندها يأخذ دبيب الاهتمام بكل حيثيات وجودها وحياتها وأفعالها وأقوالها إلى أروقة الوعي الثقافي. وقد كان نصيب محمد من كل هذه العملية كل ما فيها. اذ لا يخلو أي من علوم وفنون الثقافة الإسلامية من أثر له مباشر أو غير مباشر سواء بهيئة رمز أو مثال أو أنموذج أو مبدأ أو فكرة أو نمط حياة أو فكرة لاهوتية أو فلسفية أو صوفية.

ارتبط الإسلام منذ البداية بشخصية النبي محمد. وبغض النظر عن أن الدعوة الإسلامية لم تستمد حروفها من اسمه، إلا أن "المحمدية" تطابقت مع مفهوم الإسلام، على الأقل، عند الاتجاهات التي ادعت تمثيله الخالص. لهذا السبب عادة ما ترفض الاتجاهات السلفية، لأسباب دينية وثقافية، تسمية الإسلام بالدين المحمدي أو المحمدية. بحيث اعتبر البعض أن ما يميز الإسلام عن الديانات الكبرى (العالمية والوحدانية) هو انتماؤه للفكرة الوحدانية لا إلى دعاة الأديان ورسلها، انطلاقا من أن حقيقة الإسلام مرتبطة بمصدره وغايته لا بشخصيته الرئيسية. أما في الواقع، فإنه لا خلاف جوهري بينهما فيما لو جرى فهم هذه القضية بعيدا عن خلافات المذاهب الضيقة ونفسية العقائد المتحجرة. إذ لا يمكن عزل الصفات الجوهرية لإسلام الدعوة والرسالة و"السّنة" اللاحقة بمختلف تجلياتها عن شخصية النبي محمد ونموذجها الواقعي ومثالها الواجب. بهذا المعنى لا تناقض بين هذه الأسماء من حيث مضمونهما التاريخي والمثالي، أي أن "هرطقة" التسمية المحمدية هي من "بدع" العقائدية الضيقة. وإلا فيستحيل فهم حقيقة النبوة المحمدية ودوره التاريخي الفعلي فيها. فقد كان محمد مسلما بالقدر الذي عبّر في أعماله وغاياته عن جوهر الإسلام. ومع ذلك كان لشخصيته كيانها التاريخي المستقل. فقد جمعت في ذاتها وحدة المتناقضات من خيال وواقع، وفكرة وصراع، وماضي ومستقبل، مما أعطى لها إمكانية التحول إلى رمز مجرد ومستودع لا ينضب للوجود والاستمرار. وهو السبب الذي يفسر سرّ المنافسة التي لا تنتهي بين مختلف القوى في محاولاتها استنهاض أرواحها الغابرة في مواجهة تحديات "العصر". أما في الواقع فإنها لا تفعل إلا على مواجهة ذاتها.

تقاسمت الاتجاهات الإسلامية شخصية النبي محمد ومفاهيمه بما يتطابق مع تصوراتها عما هو "جوهري" فيه. وهي عملية طبيعية مميزة لظهور وتطور الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية. وبغض النظر عما في هذه العملية من إمكانات خفية مثيرة للتناقض "الحي" مع بعض منطلقاتها الفكرية الأولية التاريخية، لكنها عادة ما تؤدي إلى نقل هذه التناقضات إلى ميدان الفكرة وتثويرها عبر صياغة الحلول الجديدة.

غير أن اشد الأفكار تجريدا، تأبى الارتماء أمام أقدام الخمول الاجتماعي والنفس الخاملة. لأنه يتحتم عليها آنذاك مواجهة مصيرها وتندثر وكأن شيئا لم يكن. إلا أن هذا المصير التعس من صنع الخيال السارح وراء إدراك حقيقة الوحدة المستترة خلف استمرار الوجود. وإلا فإن التطور الاجتماعي الثقافي سوف يفقد آنذاك ذاكرة التاريخ وأثرها بالنسبة لبلورة الوعي المتجدد، باعتبارها أهم مبررات وجوده. وقد واجهت هذه الذاكرة امتحانها الأول في التاريخ العربي الإسلامي بعد دفن جسد النبي محمد تحت حجارة المدينة. حينذاك ظهرت شخصيته في التساؤل الساذج عما إذا كان قد مات فعلا، وفي النفي الأكثر سذاجة لعدم موته، الذي تفوّه به عمر بن الخطاب. غير أن للسذاجة التاريخية قيمتها المعرفية. فهناك فرق بين السذاجة التاريخية والسذاجة المعرفية، رغم ارتباطهما بأواصر جزئية. فالسذاجة المعرفية متأتية من قلة المعرفة وتدني الممارسة العلمية والعملية، بينما عادة ما ترتبط السذاجة التاريخية بروعة الحدث وخطوبته.

محمد الخلافة الاولى

وتتميز هذه "المرحلة" التي امتدت منذ موت النبي محمد وحتى سقوط "خلافة الراشدين" بنظرتها اليه بمعايير المثال العملي الأخلاقي الرفيع، الذي يرتقي بمقاييس الوجدان والإيمان إلى مصاف المقدس.

فقد رفض عمر بن الخطاب فكرة موت النبي محمد. وهدد بقطع أيدي وأرجل من زعم بأن رسول الله قد مات، وأعتقد برجوعه كرجوع موسى إلى قومه. وبغض النظر عن صعوبة تحقيق بواعث اعتراضه (في حال افتراض صحتها) على فكرة موت النبي محمد، إلا أنها انطلقت في حوافزها المباشرة من التأثير الهائل لشخصية النبي على الجماعة والأمة الإسلامية الناشئة، أكثر من انطلاقها من الآيات القرآنية. فالمراجع التاريخية عادة ما تستند في تأويلها لرفض عمر بن الخطاب الاعتراف بموت النبي محمد، إلى فهمه المباشر للآية: "لكل أمة شهيد وأنت عليهم شهيد". وهو نفس المصدر الذي أعطى لأبي بكر إمكانية نقضها في كلماته الشهيرة: "من كان يعبد محمدا، فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله

فإن الله حي لا يموت"، ثم تلاوته الآية (وما كان محمدا إلا رسول قد خلت من قبله الرسل). وهي الآية التي استغرب عمر من أن تكون "في كتاب الله".

غير أن هذه السذاجة التاريخية تبقى في نهاية المطاف من مصادفات الزمن. وما بدا مرفوضا للوهلة الأولى، سوف يعيد الكرّة من جديد وبقوة أعظم. فقد طرح عمر في رد فعله المباشر حدس القضية التي ستتجوهر في المعضلات الروحية والعملية الكبرى للأمة من الإمامة حتى الأخلاق، ومن النبوة حتى الولاية (الصوفية)، ومن الطابع الظني للفقه وحلوله الافتراضية حتى يقين الإيمان العقائدي، ومن الشريعة حتى الحقيقة. ولم تكن هذه العملية انعكاسا لرمزية المطلق بقدر ما كانت انعكاسا للأهمية التي شغلها النبي محمد في عالم الإسلام ومكوناته الحضارية.

من هنا سطحية الفكرة الشائعة عن أن المؤمنين لم يتركوا أنفسهم يتأثرون بصورة محمد كما رسمها التاريخ الصادق، بل حل محلها منذ الوهلة الأولى الأسطورة المثالية للنبي، والتي اخذ علم الكلام على عاتقه مهمة رسمها باعتباره بطلا ونموذجا أعلى الفضائل. وعدم دقة هذه الفكرة لا تقوم فقط في تجنيها على علم الكلام ودوره في إبداع الصورة المثالية للنبي، التي تفتقدها كليا ما يسمى "بالسيرة النبوية"، بل وفي رفض الكلام لتقاليد الأسطورة عن النبي محمد منذ الوهلة الأولى. وإذا كان علم الكلام قد ساهم في رسم الصورة المثالية عن شخصية النبي، فإن ذلك لا يعني أسطوريتها الفكرية أو التاريخية. فالاختلافات الكثيرة بين آراء وصور المتكلمين عن النبي محمد هي الصبغ الفكرية المتعددة عن الشخصية الأولى للإسلام. فقد كان الكلام بمعنى ما نتاجا لظاهرة الدفاع عن عقائد الإسلام في مجرى احتكاكه بعقائد الأديان الأخرى. وتضمن منذ البداية عناصر إبراز عظمته وصحته بما في ذلك على مثال النبي محمد. ولم يعر لهذا القضية جل اهتمامه. لاسيما وانه نظر إليها بمعايير العقلانية المميزة لمراحله الأولى. إذ لم تكن "الأسطورية" فيه سوى المثال الرمزي لليقين العقلاني. ولا يغير من حقيقة هذه العقلانية وقيمتها افتقادها النسبي للتجانس، وذلك بفعل جوهرية النبوة في التقاليد الكلامية، باعتبارها جزءا من عقائد الإيمان. فالإيمان يفترض كشرط ضروري مثالية النموذج. من هنا كانت "أسطورة" النبي محمد

و"مثاليته" الصيغة الضرورية لوعي الحقائق المتسامية. أما في الواقع، فإنه لا أسطورية فيها ولا مثالية. إذ لم يتعد الكلام في أحكامه الأساسية عن النبي محمد ما تناوله القرآن، الذي نظر بدوره إليه نظرته إلى التجلي "الرحماني" في الخلق الإلهي.

إضافة لذلك كان من الصعب حينذاك توقع رد آخر. فالأسطورة يصنعها الانتصار حينا والهزيمة حينا آخر. وإذا كان الانتكاس النفسي لعمر بن الخطاب هو رد الفعل المباشر على "فقدان" الشخصية المركزية للأمة وتعبير عن حرفية الفهم الأولي لبعض آيات القرآن، فإن خمود العاطفة ونصوح العقل، سرعان ما أقنعاه بخطئه الشخصي وهفوته الفكرية. وإذا كان من الصعب الآن البحث في خلجات النفس المشتعلة في أعماق عمر بين الخطاب آنذاك، فإن رد فعله يعكس في بعض ملامحه الصفات المميزة له في مباشرته المتسامية وواقعيته الحصيفة، أي كل ما استعرضه في خلافته. ومن الممكن النظر إلى كلماته المشار إليها أعلاه باعتبارها "شطحا" تاريخيا عبّر فيه عن قوة الانتماء للأمة وبؤرتها الحساسة (النبي محمد)، لا "شطحا" فكريا كالذي نعثر عليه عند غلاة الفرق الإسلامية. ومن العبث البحث في كلمات عمر عن عناصر الغلو الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي، تماما كما أن من الصعب تصور فقدانه للواقعية العميقة والعقلانية المتسامية (العملية).

إننا نستطيع رؤية قوة الكلمة المحمدية في هذه الشطحات. فقد صنعت كلمات القرآن موضوعاتها وموضوعاتها المضادة. وكلاهما أصبح قابلا للأخذ والرد. وقد حوّله هذا الواقع إلى رمز، بحيث أصبح بإمكان القوى الاجتماعية أن تتخذ منه شعارا للمعركة، كما فعل هو نفسه في صراعه مع العرب الوثنية بتحويله الله إلى شعار للمعركة.

ولا يعني ذلك تطابق مضامين هذه الظواهر. بل يمكن القول بأن تأثير الشخصيات الروحية الكبرى ليس أقل تأثيرا من آلهتها. فهي تمثل في نموذجها الفردي أسلوب تصوراتها عن الله. إلا أن هذه الظاهرة تبقى من عالم المعتقدات الفردية والإيمان. أما انتماءها لعالم السياسة فهو جزء من عالم المصالح

الجديدة، التي يفرضها منطق ومستوى الصراع الاجتماعي والثقافي وغاياته الملموسة. فالآلهة المحمدية في فعلها المباشر وغير المباشر في نشاط النبي محمد هي صيغة تجلي المطلق في فضاء الوجود الأول. لذا كان تأثيره اللاحق في صيرورة التقاليد الفكرية والسياسية والروحية استمرارا واقعيا للصياغة الأولى. بمعنى إن الحركات التالية يمكنها الاستناد مباشرة إلى شعار "الله اكبر" و"لا اله إلا الله"، إلا أن هذه المباشرة التي يفترضها الإسلام في نفي رهبانية الكيان الكنسي والوساطة الخالصة (المؤسساتية)، تبقى مباشرة في استمرارها، أي أنها لا بد وأن تستثمر صلاتها من خلال وحي النبي محمد. وهو المعنى المقصود بمقارنة شعارات المعركة الدائمة لدراما التاريخ والوجود. كما أنه السبب الذي يفسر بقاء الشخصية التاريخية العقلية للنبي محمد سارية حتى في اشد الصور الأسطورية غلوا. بمعنى استمرارها كالبرزخ الصوفي عن عالم المثال أو كتشكيلة مجردة قابلة للبناء المتعدد، أي كل ما نعثر عليه في التراث الفكري الاجتماعي السياسي الإسلامي في هذا المجال.

النبي محمد في آراء ومواقف المعارضة السياسية الاولى

وضع التراث الفكري والاجتماعي السياسي الإسلامي شخصية النبي بهيئة كيان يتراوح بين الشخصية (الملموسة) والفكرة (المجردة)، وربط أحيانا بينهما إلى درجة التطابق. وجرّده أحيانا إلى درجة حوّله فيها إلى فكرة أو مثال، وأنزله أحيانا أخرى إلى الواقع وجعله محكا للحق الشامل. ووجد ذلك انعكاسه في الحديث الموضوع: "إذا أنا مت، كانت وفاتي خير لكم تعرض على أعمالكم"، أي أن التجربة اللاحقة للتطور الاجتماعي السياسي والحضاري حوّلته إلى مقياس طالما رفضه رفضا باتا في حياته. فقد رفض محمد بفعل وجدانيته الخالصة ووحدانيته الكلية أن يضع مقياسا لكل ما هو موجود أعلى من الله، باعتباره الوحيد الحق. وهي الفكرة التي سيجري صياغتها لاحقا بعبارة "الرجال بالحق لا الحق بالرجال".

حوّل التاريخ الإسلامي النبي محمد إلى بؤرته الجوهرية، وينبوع ذاكرته

الحية، ومرآة تأمله الذاتي. فالرجال تموت وتبقى أفكارها الحية. وإذا كانت الفكرة المحمدية هي كلمة الحي "القديم" التي ينفد مداد البحر دون نفادها، فأنى لهؤلاء الذين عوّدهم الإسلام على أن ينظروا لأنفسهم كذرات صغيرة تسّبح بحمده (في عالم الملك) أن يتخطوا حدود المطلق؟ إلا أن للتاريخ "منطقه" الخاص، الذي لا يتعدى مع ذلك تجارب أممه. وهي التجربة التي رفض عمر بن الخطاب نسبيتها الملموسة باعتبارها نهاية الجسد، وأقرّها أبو بكر بصيغة الأبدية المطلقة. بينما كان علي بن أبي طالب يعالجها من منطلق "في الله عزاء عن كل مصيبة"، بينما رأى العباس بن عبد المطلب (عمه) فيه علائم "الموت الهاشمي"، في حين تقّبل المؤمنون هذه النهاية بحزن لا يخامره فزع الطفولة وتحطم اليقين، واستقبلته أفواج عام الوفود، فيما يبدو، بروح تقاليدها القديمة، التي نطق بها في يوم ما شاعرها كعب بن زهير، في مدحه للنبي محمد نفسه (كل ابن أنثى وإن طالت سلامته يوما على آلة حدباء محمول). في حين ارتدت العرب المستسلمة. ولم يكن ارتدادها خال من طرافة فكرية. لقد استغربت موت نبيها الأكبر ووجدت الفرصة المناسبة للتخلي في آن واحد عن إسلامها وزكاتها وصلاتها.

كان لهذا الشرخ الفكري في الوعي الاجتماعي آثاره العميقة. غير أن استعادة الوحدة الاجتماعية السياسية للأمة الجديدة، كان يعني في نفس الوقت استعادة نوعية للشخصية المحمدية. فقد رفرف هو مع رايات المسلمين إلى جانب "الله اكبر"، وصاحب كل انتصار عسكري جديد تعظيم جلي لقدرته الروحية الخفية. وكان لا بد لهذه المعارك التاريخية أن تفرز إخفاقاتها، وأن توّلد في الأعماق اليائسة شعاع الأمل الروحي. وحالما تمت هذه المقدمة في مخيلة القوى الاجتماعية، فإنها تكون قد تحولت إلى بديهية ينبغي البرهنة عليها كل بطريقه الخاص.

وكانت هذه العملية، شأن كل العمليات الفكرية الأيديولوجية، أن تتشذب في مجرى تطورها وتتهذب أساليب مقالاتها. فإذا كان الأشعري على سبيل المثال، ينظر إلى الاختلاف الفكري للقوى الإسلامية على انه تفرقا إلى شيع وفرق بعد موت النبي محمد مع إبقائه الجميع في حيز الإسلام، فإن البغدادي

ادخل الخلاف حول موت النبي محمد باعتباره أول الخلافات الفكرية بين المسلمين. فهو يقف عند الحد الذي يتناوله الشهرستاني لاحقا بأسلوب التحليل والمقارنة، الذي يكشف عن كيفية تحول القدرية إلى "مجوس هذه الأمة" و"المشبهة إلى يهودها"، و"الروافض إلى نصرانييها".

وبعض النظر عن المنهجية المؤدلجة للبغدادي في استعماله للحديث الموضوع عن "افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة" كلها في النار إلا فرقة أهل السنّة والجماعة، الذي يستهلكه الشهرستاني أيضا، ولكن ضمن منظومة تحليلية أعمق وتوجه اشمل، فإن غياب حصانة التحمس الفعلي لحقيقة الدوافع الاجتماعية السياسية والروحية القائمة وراء ظواهر الغلو، جعلته يبحث عن "مصدرها المعرفي" عند تخوم صراع "الرأي والنص"، أو فيما دعاه الشهرستاني "بشبهة إبليس" التي تشعبت منها "الشبهات السبع" المسطورة في شرح الأناجيل النصرانية الأربعة والتوراة اليهودية!

إلا أن الشتيمة الإسلامية بحق الروافض "النصرانية" لها خيالها التوليفي في تصورات وأحكام علم الكلام في موقفه من تأليه الفرد الذي رفضه النبي محمد رفضا قاطعا. فقد نسبت إليه مختلف المصادر الإسلامية، وصيته الأخيرة القائلة: "قاتل الله قوما اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد". وقد فعل هو هنا بما يتطابق مع تصوراته عن نفسه، باعتباره رسولا للعالمين ومبشرا ونذيرا. لهذا اكتفى بقبر لا يرتفع ترابه عن الأرض. غير أن مفارقة التاريخ تقوم في أن من يحارب العلو الظاهري في الحياة ينبغي أن يخلد في الأعالي بينما "يَخلد" الباحثون عن العلو الظاهري في حضيض الازدراء.

ولهذه المفارقة مقوماتها التاريخية ومثولها الدائم في الواقع والوعي حتى "الوقت" الذي تنحلّ فيه تناقضات التاريخ وإبداعاته. فالعظمة الظاهرية هي أسلوب تمظهر الوعي السطحي والقوة الخشنة، أي كل ما لا صلة عضوية له بالحقيقة. من هنا تعرضها للزوال. إذ فيها سبب نقيضها. وإذا كان بإمكان "العظمة" الظاهرية أن تؤدي أحيانا دور المثوّر التاريخي للقوى الاجتماعية والطبيعية الكامنة، فإنها عادة ما تصنع نقيضها أيضا بأشكال يصعب حصرها. وفي

مجرى هذه العملية تتكون معالم التاريخ. فالتذليل الحقيقي "لازدراء" التاريخ يمكن أن يحدث فقط من خلال تمثل وتمثيل الصلة الروحية الأخلاقية بالمطلق. أما النبي محمد فقد ذاب في الحركة التي بلور معالمها الأولية. فهو روحها المنّسقة السارية في كيان الوجود الروحي والمادي للإسلام. فهو مثال الحقوق المادية وسلطتها السياسية، وهو الخميرة الروحية لـتيارات الإسلام جميعا.

فالروافض الغالية هم أول من ساهم في "تنصير" النبي محمد. وافلحوا إلى الحد الذي جعلهم معزولين نسبيا عن ميدان العلاقات المادية. فقد صورت المغيرية (أتباع المغيرة بن سعيد) النبي محمد باعتباره المخلوق الأول استنادا واحتجاجا بالآية القرآنية "قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين". بينما نظرت المنصورية (أتباع أبي منصور العجلي) إلى النبي محمد باعتباره جزءا جوهريا من السماء، واعتبرت آل بيته السماء وشيعته الأرض. بينما أدخلت الخطابية (أتباع أبي الخطاب بن أبي زينب) مفهوم الناطق والصامت (الصيغة السياسية الأولية لمنظومة الظاهر والباطن) مما فسح المجال لبلورة منظومة الروحانية المقدسة للنبوة، التي شكل محمد التاريخي أحد تجلياتها. وأدى ذلك إلى نقل النبي محمد إلى مصاف الروح المطلق، الذي وجد استمراره في البيت العلوي تمثيلا بالآية: "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين". أما الغلاة الحلولية (وبعض النساك والمتصوفة كما يقول الأشعري) فأقّروا بحلول الروح القدس في محمد ثم في أئمة الشيعة، كما تنسب إلى الشريعي رغم حصره إياها في محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين.

لم تكن هذه المقالات عن شخصية محمد النبوية مصادفة طارئة، بل تكونت من النسيج الأسطوري للهزيمة الاجتماعية، التي بحثت في أعماق الظلمة عن شعاع نوراني. وليس "الاتفاق الروحي" بين الغلاة في استلهامهم القرآن "المكي" نتاجا عفويا، بقدر ما كان تعبيرا عن وحدة المزاج النفسي الأخلاقي للقوى الاجتماعية التي صنعها تطور الدولة العربية الإسلامية، وحوافز تكوين اتجاهاتها. فقد رأت هذه الاتجاهات في هيئة الخلافة وأفعالها استعادة جديدة للسيطرة الجاهلية التي حاربها محمد. غير أن محمدا حارب في الجاهلية مثالها

الوثني، بينما واجهت القوى الجديدة مهمة محاربتها بغلافها الإسلامي[1]. لهذا كفّ محمد الواقعي عن أن يكون شخصيتها الملهمة. من هنا بحثها الدائم عن مثال مأساوي يعكس حالتها الواقعية (على بن أبي طالب والحسين بن علي). لقد كان محمد ضروريا لهرمية النسب والشجرة العائلية التي كان ينبغي بدورها أن تتحول إلى مثال نوراني، ما زالت لم تؤد حتى إلى تجنب سفك دماء أحفاده.

حينذاك أصبح محمد جزءا من النبوة، باعتبارها المنظومة الشرعية والمصدر الذي لا ينضب والمعيار الأمثل لتجديد المواقف من الإمامة الإسلامية (الخلافة). وفي هذا يكمن سبب غياب الجدل اللاهوتي عن شخصية محمد والنبوة في المراحل الأولى لعلم الكلام. فقد برزت هذه القضايا في وقت لاحق. إذ اندفعت آنذاك المهمات التي فرضها الواقع الاجتماعي والسياسي والحكومي، وانعكاسها في المواقف الفردية والجماعية كقضية الحكم والإمامة عند الخوارج، والجبر والاختيار عند الجبرية والقدرية، وقضايا العدل والتوحيد والمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة وغيرها.

إذ كان ينبغي للفكر الاجتماعي أن يتوسع ويتعمق ويتسامى إلى الدرجة التي يصبح معها قادرا على إعادة النظر بشمولية أكبر تجاه قضايا النبوة، أي كل ما يحوّلها وينقلها من ميدان التاريخ الواقعي إلى فضاء التجريد المثالي، أي من السياسة إلى الكلام والفلسفة والتصوف.

(1) لهذه الظاهرة مفارقاتها التاريخية والفكرية الدينية التي لا مجال لمناقشتها هنا. فما يثير اهتمامي الآن هو مفهوم وفكرة الغلاف بمعناه النظري المجرد والتاريخي، أي كل ما يتطابق من الناحية الواقعية والتاريخية مع المشاعر والمواقف الأيديولوجية المتصارعة. إذ ليس من السهل بالنسبة للقوى المتحاربة أن تعي "موضوعية" تصوراتها وأحكامها تجاه الخصوم في مراحل الصراع الاجتماعي الحاد. لأنها لا تبحث في الخصم إلا عما يقلل من قيمته. مما يؤدي بالضرورة إلى غرس بذور الابتذال في تقييم النفس والخصم، والاستعلاء "التأبيني" للأمس واليوم. ومع ذلك فهي العملية التي تشكل في نفس الوقت الأسلوب الواقعي لتعميق المواقف السياسية والفكرية، وذلك لأن القوى المتحاربة عادة ما تستند في "تعميق" ابتذالها الأيديولوجي إلى كل ما في حوزتها من "مآثر" التاريخ السابق وأحكامه اللاذعة. فهي تستعيد في ذاكرتها التاريخية اشد النماذج قبحا لتستدرك مع مرور الزمن، ضرورة البديل المتسامي. وعادة ما تصنع غلافها المعبر عن نوازع روحها الباطني لتضعه على محك المعايير العابرة للمصلحة والضرورة. وفي هذا الخليط "الطبيعي" و"غير الطبيعي" يجري صنع نسيج لباسها الثقافي في ألوانه المختلفة.

فإذا كان "الروافض" والغلاة[*] بشكل عام، قد ارجعوا شخصية النبي محمد

(*) **الروافض** – اطلق لفظ "الروافض" على بعض التيارات الشيعية الأولى التي اعتقدت بأن الإمام علي بن ابي طالب الاحق في الخلافة. ومن ثم رفضت ما جرى التأسيس له بمختلف الصيغ التي جعلت منه طرفا ثانويا ومبعدا عن السلطة. وهو موقف له اسسه الواقعية. فقد كان وصول الإمام علي إلى السلطة باثر التمرد الإسلامي الأول على الخليفة عثمان والانتفاضة على سلوك السياسي. وبالتالي، فإن وصوله إلى السلطة كان الأول، ولحد ما الأخير، في تاريخ الخلافة، الذي تصل فيه إلى سدة الحكم شخصية بقوة الجمهور، أي انه "الانتخاب" الفعلي الأول والأخير في تاريخ الخلافة منذ ان ظهرت حتى اندثارها في العصر الحديث. وبالمقابل ظهر لفظ ومصطلح النواصب، الذي اطلقته التيارات الشيعية على معارضيها الذين ناصبوا عليا العداء ولاحقا لأتباعه وأخلافه. وقد كانت هذه الظاهرة وما زالت جزء ومظهرا لحالة الصراع السياسي والفكري والعقائدي والعسكري الذي ميز مرحلة صعود الخلافة بعد موت النبي محمد. ومازالت آثاره باقية لحد الآن بوصفها جزء من تاريخ العقائد والمذاهب.

ذلك يعني ان لفظ الروافض ليس لقبا ذاتيا. انه من اختراع القوى المناهضة للتشيع والشيعة، أي من جانب ما ادعوه بالسنّة الاموية. وهي حالة كانت تميز هذا التيار وتوابعه واصنافه على امتداد التاريخ الإسلامي. فتسميات المارقة والخوارج والروافض والقدرية والمعتزلة وغيرها ليست اسماء ذاتية. انها مرتبطة بنوعية الرؤية العقائدية "للتسنن" الأموي والعباسي لاحقا، أي انه في اغلبه نتاج التأثير المباشر وغير المباشر لسلطان الجور والاستبداد، الذي وجد في كل حركة أو تيار مناهض لها ولعقائدها الجبرية خطرا قاتلا. من هنا تشويه السمعة والاتهام. وقد كان نصيب الشيعة منه الأكبر والأشد والأعنف. اما بالنسبة لي، فإنني ابقي على هذه التسمية بمعناها التاريخي والرمزي. فالصيغة التاريخية واضحة، كما اشرت إليه أعلاه، اما الرمزية، فإنها تشير إلى ظاهرة الرفض والتمرد التي ميزت تاريخ العراق بشكل عام وضد السلطة الأموية أولا والعباسية لاحقا بشكل خاص. وقد كان ذلك وما يزال جزء من صيرورته التاريخية وكينونته الثقافية. وليس مصادفة أن يتحمل العراق ويحمل ألقابا عديدة تعكس في اختلافها وتنوعها هاجس الخلاف في صيرورته التاريخية، والوحدة في كينونته الثقافية. ووجدت هذه المفارقة تعبيرها في وحدة الهوية والاتهام، حالما يجري الحديث عنه. فهو البلد الوحيد الذي تراكمت فيه وحدة الشك والرفض والتحدي. وليس مصادفة أن يحصل العراقيون من بين مكونات الكينونة العربية الثقافية على لقب "أهل الأهواء" بوصفها الصيغة الملطفة للقب "الروافض"! بمعنى انه البلد الوحيد الذي تحول الرفض الفكري والسياسي فيه إلى الصفة المميزة لجهاده الثقافي ومن ثم تكونه التاريخي.

فالعراق هو البلد الوحيد الذي ارتبطت صفته الذاتية بالفكر والمواقف، وليس بالدينار والدرهم! وليس مصادفة أن تطلق عليه سلطات الاستبداد ألقاب الغوغاء والروافض، بسبب استحالة رصفهم في صفوف منتظمة قابلة للإقدام والحركة رهن إشارتها. وإذا

إلى مجرد صاحب الوصية الأولية، وأعاروا اهتمامهم الأساسي بأحفاده، فإن

كانت هذه الألقاب وثيقة الارتباط بالمرحلة الأموية، أو على الأقل أن حروفها العربية قد ارتبطت بصعود الأموية، فإن حروفها الروحية تكمن في أعماقه السحيقة. فالعراق هو عالم السكون والجنون، والهدوء والهيجان، كما انه عالم البحث عن اليقين عبر شكوكه الأبدية. وليس مصادفة أن تظهر فيه منذ القدم ملحمة جلجامش، أي ملحمة الشك بالأبدية وهواجس البحث عن الخلود.
فالعراق "الرافضي" بالمعنى الأموي هو عين العراق الرافض لاستبدادها، كما أن "الروافض العراقيون" بالمعنى العلوي هم عين مؤيديه، أي أخلاف المعارضة الأبدية المبنية على قيم "الأنفة والحمية وشراسة الخلق وعدم الرضا بالسلطة الغاشمة". ومن ثم لا معنى "للروافض" هنا غير الرفض المادي والمعنوي للاستبداد والظلم. فقد لعبت "الروافض" دور القوة الرافضة لمختلف مظاهر الاستبداد والانحطاط، وتمظهرت من الناحية الفعلية في مخلف التيارات العقلية والعقلانية الداعية لحرية العقل والضمير والنزعة الانسانية كما نراها في القدرية الاولى والمعتزلة واخوان الصفا والقرامطة والفلسفة وحتى التصوف. وإذا كان التاريخ العربي والإسلامي لم يبلغ بعد الهيمنة الفعلية لقيمة الرفض، أي قيمة الحرية الشاملة والبدائل الضرورية لتقاليد في تحديها لتقاليد وواقع الجمود والانحطاط، كما قامت به حركة الروافض الاوربية النصرانية (البروتستانت)، فلأنها لم تبلغ امتدادها الذي يتعدى ويذلل تقاليد الصراع المذهبي. فالبروتستانتي تعني الرافضي. وهي الحركة التي جعلت من رفض الكاثوليكية وهيمنة الكنيسة أسلوبها المناسب في إصلاح النصرانية والوجود الأوربي، ومن نقله إلى عالم الحداثة المعاصر. وليس مصادفة ان يبقى تأثيرها لحد الآن. إذ أن أكثر الأمم الاوربية تطورا هي الأمم البروتستانتية. لقد تحولت البروتستانتية إلى القاطرة التي سحبت وراءها العالم الغربي ككل. وقد يكون بإمكان الروافض المسلمين المعاصرين لتقاليد الاستبداد والتخلف ان يقوموا بهذا المهمة. فالقضية ليست في عدد الاتباع بل نوعية البدائل. فالبروتستانت هم اقلية بالمعنى العددي، وكذلك شيعة العالم الإسلامي. لكنهم القوة الفعلية في التحدي والمقاومة الروحية والمادية في الصراع الدائر، على الأقل في المشرق العربي. انها مرحلة تاريخية وثقافية سياسية وليست عقائدية مذهبية.
الغلاة – إذا كان هناك اجماع نسبي على إدراك وتحديد معنى الغلوّ والغلاة، أي الغلوّ في المواقف، فإن "للروافض" معان متنوعة ومختلفة. فالغلاة هم أولئك الذين يخرجون على "الإجماع" المتعلق بمبادئ الإسلام أو أصوله الكبرى. ومع ذلك فالخلاف فيها كبير، إذ لا إجماع بالمعنى الدقيق للكلمة. أما إجماع "أهل السنّة" فهو رؤية خاصة لتيار خاص. وبالتالي لا إجماع إسلامي فيه. وعموما إن إتهام الآخرين بالغلو هو في اساسه جزء من تقاليد "أهل السنّة والجماعة" التي تجد في كل من يخالفها أو يختلف معها مارقا أو كافرا أو ملحا أو من أصحاب الغلو، ومن ثم تمعن في التحريم والتجريم والتكفير. بحيث جعلوا من "الإسلام" هراوة العقائد الجامدة، ومن ثم سحقوا كل ما فيه

المعتزلة اقتصروا في جدلهم حول ما إذا كانت النبوة ابتداء أم جزاء. ولا يغير من ذلك شيئا اختلافاتهم مثل أن ينظر عباد بن سليمان إليها باعتبارها جزاء على عمل الأنبياء، بينما يعتبرها أبو علي الجبائي ابتداء رغم إقراره بكونها جزاء على عملهم. أو فيما إذا كانت الملائكة أفضل من الأنبياء أو الأنبياء أفضل من الملائكة وغيرها من المسائل، فان الحصيلة الفكرية تكشف عن عدم تحول النبوة إلى معضلة فكرية قائمة بحد ذاتها.

النبي محمد في علم الكلام

لقد تمايزت فرق الكلام بنوعية ومستوى وحجم اهتمامها النظري والفكري بشخصية النبي محمد. إذ لم يتحول، على سبيل المثال، إلى قضية فكرية أو عقائدية أو سياسية مستقلة في تقاليد الاعتزال والمعتزلة. بل جرى تذويبه، كما كان الحال عند من سبقهم كالمرجئة والقدرية والجبرية الاولى، في قضايا الروح الاخلاقي، وقضايا حرية الإرادة والطابع العقلي للأخلاق والقيم وغيرها من المسائل والقضايا. بينما تحولت النبوة إلى ضرورة جدلية في منظومات الكلام السنيّة. وعليها بنت صرح مقالاتها لدحض "فضائح" الفرق الأخرى. فعندما يتكلم البغدادي عن آراء أهل "السنّة والجماعة" وأركانهم الخمسة عشر، فانه يفرد الركن السابع لقولهم في النبوة والرسالة لإظهار قيمة النبوة المحمدية ورسالتها. فهو يسير في الطريق المعبدة للقناعة الإسلامية التقليدية عن فكرة انتهاء

من قيم ومفاهيم ومبادئ إنسانية كبرى. ومع ذلك ليس هناك "إجماع" تام عند "أهل السنّة والجماعة" بهذا الصدد. إذ يختلف باختلاف مدارس اهل السنّة والمراحل التاريخية الثقافية. وقد بيت ذلك وشرحته على مثال كيفية ظهور ونشوء وتبلور تقاليد الاحكام والتقييم في الثقافة الإسلامية في كتابي (**علم الملل والنحل. تقاليد المقالات والاحكام**). وعموما لا يخلو تيار إسلامي في الماضي والحاضر من قوة أو فرقة أو مدرسة أو افراد وجماعات تتسم بالغلوّ في المواقف. وهذه كما يقال سّنة الحياة. فدوما ما توجد على ضفاف التيارات الكبرى قوى تتسم بالغلو "التقدمي" و"الرجعي". وتعادل فكرة وتقييم الغلوّ والغلاة في ظروفنا المعاصرة تيارات الراديكالية المتطرفة، وأصحاب التشدد السلفي، والنزعات التكفيرية وأمثالها. وأغلبها في الإسلام المعاصر إن لم يكن جميعها سنيّة المنزع بشكل عام وحنبلية وهابية بشكل خاص.

النبوة بالرسالة المحمدية، باعتبارها نسخا للشرائع السابقة[1]. فقد اعترفت الشريعة الإسلامية عموما بشرعة موسى وعيسى ونفتهما في نفس الوقت. وبهذا يكون الأنبياء والرسل السابقون مجرد مقدمة للإسلام وتوابعه. فأهل "السنّة والجماعة" لا ينفون على سبيل المثال فكرة رجوع المسيح، إلا أنهم ينظرون إليه نظرتهم إلى عودة في "الصراط المستقيم" والعمل بشريعة الإسلام. وهي صيغة شاركتها اغلب فرق الإسلام. وفيها نعثر على تذويب الشخصية الواقعية لمحمد في آيات القرآن. بينما تحول القرآن إلى معجزته النبوية والدليل الحياتي للرسالة المطلقة، كما نعثر عليها عند ابن حزم الأندلسي. غبر انه وضع هذه الأفكار في مقولات الإمكان والواجب. فالفكرة القائلة بوجوب النبوة انطلاقا من وجوب الإنذار في الحكمة قبل مجيء الرسل، تظل بنظر ابن حزم مجرد إمكانية قائمة بذاتها. وتتحول حالما يبعث الله النبي إلى وجوب. غير أن هذه البراهين تفقد المقولات الفلسفية طابعها العقلاني وتحولها إلى مجرد صيغة "منطقية" للبنى اللاهوتية.

فالمقدمة الأولى التي ينطلق منها ابن حزم، في البرهنة على النبوة وضرورتها تقوم في الاعتراف بالقدرة المطلقة لله، التي يتطابق مضمونها مع فكرة "بلا كيف" الأشعرية. فالله لا يفعل شيئا لعلة، أي بخلاف كل ما هو موجود من أفعال الخلق. فالله اخرج العالم كله إلى الوجود بعد أن لم يكن بلا كلفة ولا معاناة ولا استعانة ولا مثال سلف ولا علة موجبة ولا حكم سابق قبل الخلق. بصيغة أخرى، إن القدرة الإلهية تتحول إلى كيان لا يستطيع العقل البشري الإحاطة التامة بها. وليس أمام البشر سوى مهمة التعامل مع واقع تحولها من

(1) تتطابق فكرة نسخ الشرائع، من حيث حوافزها الفكرية، مع حوافز النزوع الشامل للمنظومات العقائدية الكبرى. وعادة ما تترافق صيغتها الدينية مع ظهور الدعوة الدينية نفسها، بوصفها أحد عناصرها الجوهرية الكامنة. وبغض النظر عن تنوع مظاهر نسخ الشرائع السابقة، إلا أنها تلتقي في سعيها لإثبات الأحقية الذاتية ونزع "شرعية" الشرائع السابقة وقدسيتها. بهذا المعنى يعكس "نسخ الشرائع" مسار الوحدة المتناقضة للواقع والواجب، والحقيقة والأوهام. وهو تناقض ثقافي سواء من وجهة نظر التاريخ أو المنطق، كما أنه الأسلوب الطبيعي للظهور والتنافس والحرب بين القديم والجديد.

الإمكان الإلهي إلى الوجوب الإنساني المباشر المتجسد في النبوة كما استعرضت نفسها مرارا في التاريخ لتستكمل ذروتها في النبي محمد. ولكنها إمكانية تختلف عن التصورات العقلانية عن الإمكانية الواقعية. فهو يرسم لنا جملة من الصور الواقعية عن النبوة حالما ينزل من سماء اللاهوت المجرد إلى أرضية الدراسة المقارنة (الواقعية والنقدية). فهو يقر بأن الممكن ليس واقعا في العالم وقوعا واحدا، أي انه لا يتجسد بصورة واحدة متماثلة. فالإمكانية قائمة ومعها الامتناع أيضا. فما هو مميز للرجال من ظهور اللحى في عمر 18 ـ 20 سنة ممتنع على الأطفال والصبيان في أعمار 12 ـ 14 سنة. وما هو ممكن للذكي من حل المشكلات الفكرية المعقدة ممتنع على البليد. غير أن هذه المقدمة السليمة تصبح جزءا ثانويا في "المنطق اللاهوتي"، انطلاقا من أن الله يختلف عنا اختلافا كليا (ليس كمثله شيء). لذا فإن ما هو ممتنع علينا غير ممتنع عليه. وتتجلى إحدى صيغ هذه الحالة في ظهور الأنبياء وتحولهم من حدّ الإمكان إلى حد الوجوب وكذلك في معجزاتهم[1]. غير أن معجزاتهم في نهاية المطاف هي نتيجة لفعل الله، أي أن الله هو الذي رتّب كل شيء وأجراه على مجاريه بما ركّبه فيه من الطبائع. بهذا المعنى، فإنه لا فاعل على الحقيقة غير الله. وذلك لأن طبائع الموجودات قائمة بحد ذاتها لا يمكن للإنسان التلاعب فيها. وحالما تظهر هذه الإمكانية في حيز الوجود، كانقلاب الحجرة إلى ناقة أو إحياء الموتى وما شابه ذلك فانه دليل المعجزة. إلا انه هنا أيضا لا فاعل على الحقيقة إلا الله. وإذا كانت القضية بهذا الشكل وانه لا فاعل ولا خالق سوى الله، فينبغي أذن الإقرار بما هو منه، أي كل الحصيلة التي تلزم المرء بضرورة الاعتراف بأنه لا نبوة بعد محمد.

(1) المهمة المطروحة أمامي الآن لا تقوم في تنسيق أو تحليل المفاهيم العامة والخاصة للمدارس والفرق عن النبوة في الثقافة الإسلامية، بقدر ما تقوم في إبراز بعض الصيغ النموذجية المعبرة عن الاتجاه العام لظهور وضمور النبي محمد في الأنظمة الفكرية والمعتقدات العملية لاتجاهات الإسلام الكبرى وعلومه الأساسية.

النبي محمد في الفلسفة الإسلامية

قد تكون الفلسفة الإسلامية هي الوحيدة من بين تيارات الفكر النظري والعقلي الإسلامي، التي لم يفرد أي من شخصياتها الكبرى ابحاث متخصصة بالنبي محمد سواء بهيئة كتاب أو رسالة أو مقال. وبالتالي، لم تدخل ميدان الصراع الديني العقائدي والمذهبي. وهي حالة مترتبة على خصوصية الفلسفة بشكل عام والاسلامية بشكل خاص آنذاك. وذلك لأنها تطرقت الى هذه القضية من خلال تناول إشكاليات العقل الايمان، وانماط ومستويات المعرفة. وحتى حالما تطرقت الى قضية النبوة كما هي، فإنها حاولت اختزالها في تصوراتها وتأملاتها وأحكامها الخاصة، أي البعيدة عن هموم العقائد اللاهوت. فالفكرة الجوهرية في علم الكلام التقليدي تستند إلى الإقرار بالمعجزات وخرق العادة. بينما نقلت الفلسفة تصوراتها عن النبوة إلى ميدان التحليل "الطبيعي" وبراهينه "المنطقية"، أي الإقرار "بالمعجزات" الطبيعية مثل سقوط المطر وهبوب العواصف ونزول الصواعق والزلازل وما شابه ذلك من "الخوارق"، باعتبارها نماذج حسية عن النبوة. ذلك يعني، إن معجزة النبوة لا ينبغي أن تتعارض مع قوانين الطبيعة ولا مع معطيات العقل السليم. وهي أفكار رفضها الغزالي في (تهافت الفلاسفة) وما قبله، لكنه اقرها بصورة مبطنة في مرحلته الصوفية.

فقد شغلت هذه القضية ذهن الغزالي لاعتبارات عقائدية، كما هو الحال في كتابه (تهافت الفلاسفة)، وليس لاعتبارات فكرية أخلاقية كما هو الحال في مرحلته الصوفية. لقد وضع أمام نفسه مهمة إعادة اللحمة العقائدية (الأيديولوجية) لكينونة الأمة الروحية الممزقة بالصراعات المذهبية والسياسية، والذي نعثر عليه في صياغته لمهمة الإصلاح كما بلور معالمها الأولى ومبادئها الأساسية في كتابه (إحياء علوم الدين). حينذاك وجد نفسه مضطرا للرجوع إلى المثال المحمدي بروحه الصوفي. فقد كان محمد (الإحياء) النموذج الأخلاقي للتخلق بأخلاق الله. حيث نراه في نموذج الشخصية المتضرعة والمبتهلة والمتزينة بمحاسن الأخلاق، بعث ليتمم مكارم الأخلاق، وهو رحمة للعالمين وصاحب الأسماء العشرة (محمد، واحمد، والماحي، والعاقب، والحاشر، ورسول الرحمة، والتوبة، والملاحم، والمقفي، وقثم)، أي الإنسان الكامل الجامع أو قطب الصوفية.

النبي محمد في التصوف

إن فكرة الغزالي المذكرة أعلاه هي الصورة الأخلاقية للنبي محمد فينموذجها الصوفي الإنساني، التي جعلت منه دليلا على عدم "اكتسابه بحيلة تقوم بها القوة البشرية، بل لا يتصور ذلك إلا بالاستمداد من تأييد سماوي وقوة إلهية". ولم تعد المعجزة النبوية أسيرة التصورات والانطباعات والبراهين الحسية. عند هذا الحد بتشابه الغزالي مع ابن حزم. فالقدرة الإلهية ليست عاجزة عن خرق العادة مثل أن تخلق "في الحصاة حياة وقدرة"، إلا أن لخرق العادة مستويات ثلاثة، المستوى الحسي هو أولها وأدناها. فالشمس تؤثر بالمائعات تدريجيا بينما التسخين رأسا. من هنا استنتاج الغزالي عن أن المقصود بإمكانية تأثير الأنبياء شبيه بنسبة التسخين إلى الشمس. إلا أن هذه المقارنة هي حصيلة حاصل، لا علاقة سببية جوهرية لها بالبرهان. أما المستوى الثاني (العقلي) والذي يدعوه المتكلمون بدلالة الدليل على المدلول فهو الصيغة الوجودية واللاهوتية للمستوى الحسي. أما المستوى الثالث (الخيالي) فهو "لسان الحال" الذي يصير شاهدا محسوسا على سبيل التمثيل كرؤية النائم في النوم. غير أن ما يميز الأنبياء هو رؤيتهم ذلك في اليقظة. وقد بلور الغزالي المعالم الظاهرية لهذه الحالة في كتابه (المنقذ من الضلال) عندما أكد على أن خاصية النبوة لا تدرك كليا إلا بطريقة الصوفية، أي في مجرى العملية المعرفية الأخلاقية التي يقف أمامها الحس والعقل عاجزين عن رؤية كيانها الخاص، باعتباره موضوع ما وراء العقل أو المعرفة القلبية. وعندما حاول الغزالي البرهنة على النبوة فانه لم يستعمل مفهوم المعجزة بشكل عام والقرآن بشكل خاص، ولا المفاهيم المباشرة عن أهمية النبوة العملية، رغم أهميتها في منظومته الفكرية. وذلك لأنه نظر إلى هذه القضايا باعتبارها موضوعات الاحتكام المباشر للعقل، بينما العقل هو طور في أطوار إدراك الإنسان. والنبوة أيضا هي "طور يحصل منه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل"، كما يقول الغزالي.

ذلك يعني، إن الغزالي لم يضع مفهوم النبوة بالضد من إنجازات الحس ومدركات العقول، بقدر ما يضعها في ميدان أرقى له أسسه الخاصة، ونماذجه المتميزة في عوالم الإنسان الحسية والعقلية. فالحس والعقل يستندان إلى الموجود

المباشر ودليل البرهان والتجربة. في حين لا يخضع كل شيء للتجربة. وبالتالي، فإن هناك طرق أخرى غير الحسية والعقلية لإدراك النبوة. إضافة لذلك إن النبوة بالنسبة للغزالي ليست قضية فكرية مجردة. لاسيما وأن الجنس الخارج عن مدركات العقل في النبوة، هو أحد خواص النبوة كما يقول الغزالي. إذ تحتوي النبوة على خواص عديدة. كل ذلك يجعل منها كيانا هائلا لا يمكن فهم حقيقة إلا عن طريق الذوق الصوفي. في حين يكشف تدقيق معنى النبوة على القرآن والأخبار شخصية محمد باعتبارها التجسيد الفعلي الأسمى لدرجات النبوة. ذلك يعني، إن الغزالي يسير هنا ضمن تقاليد الصوفية في البرهنة على النبوة، أي انه سعى لليقين الذي يستحيل بلوغه بالأخبار والمعجزات التقليدية مثل قلب العصا ثعبانا وما شابه ذلك، لأنه قد يؤدي إلى مطابقة السحر مع بالنبوة.

إن لهذه الفكرة أساسها "المنهجي" في الطريق الصوفي. بمعنى تطابقها مع إلهام المعرفة الصوفية. بينما تتحول في الجانب العملي إلى مصدر ملموس للمثال المطلق في السلوك الصوفي، الذي ينبغي للمريد سلوك مقاماته من اجل بلوغ "مشكاة النبوة". حينذاك يصبح النظر إلى النبوة بعين النبوة الأسلوب الأمثل والأكثر يقينا للبرهنة عليها. ولا يمكن إغفال ما في هذه الفكرة المنهجية من قيمة عملية كبرى ومعنى متسام. وذلك لتأسيسها إمكانية التأمل الدائم لمصدرها الحق (المشكاة النبوية)، باعتباره النبع التلقائي للمعرفة الصوفية في الذوق والمشاهدة. كل ذلك يجعل الشخصية المحمدية نموذجا يتآلف فيه الواقع والمثال، والتاريخ والمطلق في منظومة البدائل.

نقف هنا أمام ذوبان الشخصية النبوية في مختلف مدارس التصوف وشيوخه. حيث يتحول النبي محمد في آراء عبد القادر الجيلاني، على سبيل المثال، إلى الصوفي العملي "المحترف" الذي تقدّر معجزاته بألف معجزة، أكبرها القرآن. إلا أن الذوبان الفعلي لشخصية محمد التاريخية جرت فقط في المنظومات الصوفية التي حولته إلى ملح بحارها، كما هو الحال عند ابن عربي ومدرسته. إذ لم يعد محمد شخصية تاريخية ملموسة. حيث تفقد سيرته طابعها التاريخي المباشر، وتتحول ممارسته إلى رموز، وكلماته إلى مستودع للتأويل الدائم. انه يتحول إلى كيان ما فوق تاريخي بحيث يصبح كل ما في الوجود جزءا

منه وتجليا له، كما يتطابق في نفس الوقت مع كل وجود. فهو العالم والمثال في مسيرتهما الدائمة، والنفس الناطقة من الإنسان عند مقارنته بالعالم، وغاية الوجود والروح. ومن ثم ليس محمد التاريخي إلا لحظة اللقاء الخاطفة بين المثال المطلق والوجود، التي لا تفقد أهميتها أبدا أمام عرش الحقيقة. انه الروح الذائبة في جسد الوجود النائم. كما انه إنسان الصوفية الكامل، الذي حاز درجة الكمال بتمام الصورة الإلهية في البقاء والتنوع في الصور وفي بقاء العالم. وهو الإنسان الذي سيشغل بؤرة الاستقطاب الجاذبة في تقاليد مدرسة ابن عربي، كما نعثر عليها عند عبد الكريم الجيلاني في "الإنسان الكامل"، بوصفها الصيغة المنظمة والمعقلنة لآراء أين عربي.

إذ ليس النبي محمد عند عبد الكريم الجيلي سوى قطب الزمان الصوفي، والقطب الواحد المتجلي بملابس عديدة في مراحل التاريخ المختلفة. انه اسم المثال المطلق ومسمى النبي التاريخي. انه النقطة التي يلتقي بها عالم المثال المطلق والوجود الفعلي للشخصية في لمحة تاريخية عمرها امتداد الزمن بين نهاية وبداية العدم الصوفي، أو بين الوجود الأزلي والحق السرمدي. حيث يتحول محمد إلى القوة الفاعلة للروح المطلق والمتجلية في ذرات التاريخ (الصوفي). كما أنه الحقيقة الباطنة لمظاهر التجلي الدائم للشيوخ. بهذا لم تعد ضرورة الشخصية المحمدية محصورة بالمعجزة والنبوة، بل بضرورة الوجود نفسه. انطلاقا من أن العالم لا يمكنه أن يكون "إنسانا كبيرا" دون التجلي الدائم للروح المحمدي.

ولم تقف هذه المفاهيم الصوفية عند حدود الأفكار المذكورة أعلاه، بل وتعدتها إلى نماذج غاية في التباين تأثر اغلبها بآراء الشيخ الأكبر (ابن عربي). ومن الممكن القول بأن الصفة المميزة للمدارس الصوفية اللاحقة تقوم في تحويلها المتزايد للشخصية المحمدية إلى مصاف النورانية المجردة. ولعل آراء ابن سبعين عن الشخصية المحمدية بوصفها كتلة نورانية مطلقة متعددة الجوانب تعكس النور الإلهي، مثال ساطع في هذا المجال. حيث تتحول النورانية المحمدية إلى حزمة أشعة لا تقبل التجزئة. فهي لا تحتاج في ذوق الصوفي إلى برهنة تاريخية عقلية. وذلك لأن "بيان البين هو تحرك في سلسلة الجنون الشخصي"، التي يسعى الحدس والذوق الصوفي لتذليلها كما يقول ابن سبعين. وتمسك ضمن هذا

السياق، شأن الصوفية ككل، بالحديث المنسوب للنبي محمد: "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين". بمعنى انطلاقه من المطلق للمطلق. فالأزل المحمدي هو الأزل الإلهي. وبغض النظر عن التجريد الكامل هنا لشخصية محمد التاريخية، فإنها تعبّر في لغة التصوف عن واقعية مثالها المطلق باعتباره مثال الشخصية الصوفية.

أما الكتابات الصوفية المتأخرة عن النبي محمد، فقد كانت في اغلبها ابتذالا للمفاهيم الصوفية الأولية واجترارا فارغا خصوصا في كتابات المواليد النبوية، التي تخضع للسجع المفرط "لحبيب ربها العظيم". ومع ذلك لم يعن انتشار التصورات والنظم الصوفية سيادتها الكاملة في هذا الميدان. لقد شغلت دون شك حيزا كبيرا في الوعي الاجتماعي العادي، واختلف تأثيرها عن تأثير المدارس التقليدية السلفية في الموقف من الشخصية النبوية والتاريخية لمحمد. وتعرضت في نفس الوقت إلى هجوم تتراوح آثاره عليها من وقت لآخر. والتاريخ (بما في ذلك المعاصر) يكشف عن التوجه الدائم لاستعادة الصورة التاريخية للشخصية المحمدية من خلال محاولاتها الربط "الصحيح" للمعقول والمنقول، والسلف والمعاصرة في النظر إلى النبي محمد. ومن الممكن اعتبار ابن تيمية الحراني نموذجا جليا في هذا المجال.

النبي محمد في مراحل الانحطاط والسقوط الثقافي

استطاع ابن تيمية الدخول من جديد معترك الحياة السياسية في القرن الثامن عشر على يد الحركة الوهابية. وفي نفس الوقت استطاعت التقاليد الصوفية والشيعية توليد تيارات جديدة مثل البابية في القرن التاسع عشر. واستمدت الوهابية والبابية "حقيقة" الشخصية المحمدية من حصيلة التقاليد الإسلامية الفكرية السياسية السابقة. الأولى من خلال التوظيف المباشر للتقاليد الحنبلية، والثانية من خلال مزج التقاليد الصوفية والشيعية. لهذا جرى استعادة مظهر النبي محمد في الوهابية، وصورته المتخيلة في البابية.

وبغض النظر عن انعزال تقاليد هذين التيارين عن بعضهما البعض آنذاك، بل واحترابهما النسبي (بما في ذلك ما قبل ابن تيمية واستمراره ما بعد محمد بن عبد الوهاب)، فان الوهابية استطاعت أن تؤثر بصورة غير مباشرة على الحركة

البابية. ولكنه تأثير خارجي لا علاقة له بتقاليد التشيع ونموه وتطوره وصراعاته الداخلية الفكرية الحديثة والمعاصرة. لهذا واجه كل منهما مصيره الخاص بما في ذلك في تنظيره وتجسيده لمثال الشخصية المحمدية.

انطلق محمد بن عبد الوهاب من الفكرة القائلة بأن محمد رسول الله وأن القرآن كتاب الله، وبالتالي لا شفاعة ولا واسطة بين الله والإنسان. وهو موقف حاول استعادت النموذج التاريخي العملي المباشر للنبي محمد عبر تحويله إلى معيار مباشر في ممارسات الوهابية الأولى. واتخذ ذلك مظهر ربط الإيمان المباشر به وبنبوته والعمل به والدعوة إليه والصبر على الأذى، أي استعادت الوسائل نفسها التي مارسها النبي محمد في صراعه ضد العرب الوثنية. ذلك يعني، إن المثال المحمدي يكتسب صيغته الشرعية الفعلية حالما يصبح مثالا للعمل من اجل التوحيد. ويصبح الصراع كما كان قبل ألف عام، صراع المسلمين ضد الكفار. لهذا طالب محمد بن عبد الوهاب أتباعه بالهجرة من بلد الشرك إلى بلد الإسلام. ولهذا السبب أيضا وجّه مساعيه، متتبعا ابن تيمية، في محاربته زيارة القبور والأضرحة. رغم أن ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، لم يعارضا زيارة قبر النبي محمد وحج الكعبة، كما سيتهمهما به النقد المتحزب. لقد وقفا ضد زيارة الشفاعة والترجي والتوسل والتبرك. ولم يفعلا في الواقع، سوى أنهما تتبعا الصيغة التقليدية المباشرة لبعض أعمال النبي محمد. فقد سبق للنبي محمد وإن أدان بناء القبور الضخمة وزيارتها. واستند محمد بن عبد الوهاب إلى هذه الممارسة، وإلى الفكرة القرآنية القائلة بأن "المساجد لله فلا تدعو مع الله أحدا". وكتب في (كشف الشبهات في التوحيد) على أن التقّرب والاعتقاد لله فقط، لا يصح منه شيء لا لملك مقرب ولا لنبي مرسل فضلا عن غيرهما. وليس من الصعب إدراك المضمون الاجتماعي الفعال آنذاك لهذه الفكرة، التي كانت موجهة ضد صوفية العوام وضد الاستبداد البشري. فقد كانت ترمي هذه الفكرة موضوعيا إلى استعادت نموذج الاعتدال المحمدي. فدين الله، هو "وسط بين طرفين وهدى بين ضلالتين وحق بين باطلين"، كما يقول محمد بن عبد الوهاب. فالتقرب من الأنبياء والأولياء والملائكة أو من الحجارة والعصا أفعال يكمل أحدهما الآخر. أما أهل زمانه "فيدعون مع الله اناسا من افسق الناس". لهذا

السبب وجد نفسه مضطرا لمحاربة التقية، ومن ثم تطويع الشخصية المحمدية للدرجة التي تصبح شبيهة بمثال الخوارج. فهو لم يستشهد بفكرة "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه. . . "، بل عمل بفكرة إن التوحيد لا بد أن يكون بالقلب واللسان والعمل. فإن اختل شيء من هذا لم يكن الرجل مسلما. إذ لم يبحث محمد بن عبد الوهاب عن ترتيب في الفعل، ولا عن ثغرة للتقية، بل عن وحدة الشخصية في العمل، التي وجد في النبي محمد مثالها الأول (الإسلامي). لذا بدت هذه الفكرة في أعين التقليديين المتحجرين آنذاك جديدة. وليس مصادفة أن يتهم زورا في الانتقادات الموجهة ضده حينذاك بتلفيق حكايات عن ولعه بتاريخ من ادعى النبوة كمسيلمة الكذاب والأسود العنسي وطليحة وغيرهم. ووضعوا بينه وبين مسيلمة علامة المساواة بل لم يتورعوا من وضع حديث يقول: "سيخرج في ثاني عشر قرنا في وادي بني حنيفة رجل كهيئة الثور ولا يزال يلعق براطمه. . . يستحلون أموال المسلمين".

أفلحت الوهابية في بعث الشخصية السياسية للنبي محمد. وهو أيضا سبب سلوكها التقليدي "المحترف". وفي هذا التناقض كمنت إمكانية تحولها إلى حافز سياسي لحركات كثيرة حاولت استمداد مثال الشخصية المحمدية. لكنه استمداد حددت طابعه وأسلوبه أيضا التقاليد الفكرية الثقافية والاجتماعية السياسية. ولعل البابية أحد هذه النماذج الأصيلة في هذا الميدان. فقد حاول الباب (ميرزه علي محمد) تجسيد الفكرة العميقة التي أبدعها الفكر الصوفي، وبالأخص في مدرسة ابن عربي عن الكلمة المحمدية ومثالها المطلق. فتجلي الكلمة الإلهية المطلقة في الأنبياء لا يعرف نهاية ما زالت الصورة الجامعة لها قائمة في الإنسان الكامل[1]. لذا حاول أن يجعل من "الباب" و"البيان" محمدا الشيعي وقرآنه المعاصر. فالشخصية المحمدية لا تنسخ هنا، بل تتجدد بثوب جديد، كما سبق لعبد الكريم الجيلي إن قال به في (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل). بمعنى صيغة تجليه الروحي الحق وليس الجسدي.

---

(1) وهي فكرة سبق وأن قالها بها عبد الكريم الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل).

دفعت البابية شخصية محمد الكفاحية بأسلوب يشابه شخصيته السنية الحنبلية في الوهابية. فالدرعية هي "مدينة" الوهابية، ومازندران هي "كربلاء" البابية. وعوضا عن قيادة النبي محمد تظهر قيادة الوهابية والبابية، وعوضا عن "أمة محمد" تظهر "أمة محمد الحقة" في الوهابية و"مملكة الفقراء" في البابية. إلا أن الهزيمة العسكرية التي منيت بها البابية قد أغلقت الباب برتاج البهائية! حينذاك جرى تذويب الشخصية المحمدية فأصبحت غائبة في وعي الروح المطلق. ولم تعد النبوة بنظر البهائية سوى "مرآة تنبئ عن الفيض الإلهي والتجلي الرحماني، التي انطبعت فيها أشعة ساطعة من شمس الحقيقة". أما النبي فهو "الفرد الكامل والفيض الشامل والنور الباهر، انه مرآة صافية لطيفة منطبعة فيها الصور العالية، تنبئ عن شمس الحقيقة وتفيض بها على سائر الأمم". أنها النبوة التي أراد مؤسس البهائية، بهاء الدين (ميرزا حسين علي بن ميرزا عباس) تنفيذها، ولكن في نموذج طوباوي كوسموبوليتي.

النبي محمد في التأليف الحديث

ومع تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين، بعد أن تعرض العالم الإسلامي لهزيمة تاريخية حضارية أمام الغرب الأوربي، لم يعد النظر بالشخصية المحمدية قضية دينية خالصة أو تأمل لاهوتي أو تكرار عقائدي ممل. ولم يعد تأثيرها أسير "علماء الدين"، بل تعداه إلى الميدان الواقعي، ولحد ما الحقيقي لنشاط النبي محمد. وأخذ مثال النبي محمد يشمل بتأثيره مختلف المذاهب الفكرية السياسية. ولكنه تأثير يجري في ظروف معاصرة. مما حدد بدوره ظهور توليفات فكرية متنوعة تجمعها في الأغلب ميتافيزيقية الشخصية المحمدية. فإذا كانت نماذج القرون الخوالي هي الصياغات الفكرية العقائدية والدينية الأيديولوجية و"التاريخية" عن محمد، فإن مثيلاتها المعاصرة عادة ما تسبغ عليه روح الماضي بلباس الحاضر. وهو أمر لا يجعلها كبيرة الاختلاف عن سابقاتها من حيث تمثيلها واستمرارها بتقاليد الماضي الضيقة، أي أنها لم تتعلم ولم تتقن بعد تذويبه الحقيقي في الوعي المعاصر وإشكالاته الجوهرية ومهماته العملية الكبرى.

ميثم الجنابي

القسم الأول

إرادة الروح

الصيرورة الروحية للإسلام

«قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم»

قبل أن يتخذ الإسلام صيغته العالمية، كان ينبغي لهذه "العالمية" أن تتغلغل في كيانه ومفاهيمه. فهي ليست نتاجا لانتشاره بفعل الفتوحات الإسلامية، كما لم تكن نتاجا للوحدانية الدينية. لقد تحول الإسلام إلى ديانة عالمية بفعل تجّسد عقيدته ووحدانيته في نظام ثقافي شامل لوجود الفرد والجماعة. وفي مجرى هذه العملية التاريخية المعقدة التي اشتركت فيها شعوب وقبائل الأرض آنذاك استطاع أن يرسي لنفسه أسس حضارته الخاصة.

وكما ارتبطت ملامح هذه الحضارة بشخصية النبي محمد، فإن "مصيره التاريخي" لم يكن معزولا عن تطور هذه الحضارة وصراعاتها. فقد أبدعت في مساعيها هذه نماذج عن رؤيتها وتأملها وتفاعلها واندماجها بالشخصية المحمدية دون أن تتقيد بحد محدود فيها. وعبّرت عن وحدانيتها في سيول قدراتها الفكرية المتجددة. وهي عملية تكشف أيضا عن أن تهّيب الفكر عن تأمل تاريخ أسلافه العظام وشخصياته الكبرى، تؤدي إلى انهماك قدراته الذهنية في حبك خيوط المصير المجهول، ومن ثم تعرضه لأشد النوازع المذهبية والعقائدية تطرفا. وليس من النادر أن تصبح الكراهية صنو المحبة في إعاقة رؤية حقيقة الأشياء والظواهر. وأكثر ما يظهر ذلك في الموقف من الأفراد والشخصيات التاريخية الكبرى. غير أن محبة هذه الشخصية أو تلك تبقى أكثر قربا إلى الموضوعية من الحقد الجاهل. فالمحبة المجللة بالاحترام تساهم في صنع قيم الروح الإنساني، بينما تؤدي الكراهية إلى إفراغ الإنسان من إنسانيته، وذلك لتحويلها الحقد البهيمي إلى غريزة "اجتماعية ـ ثقافية".

لذا فإن أي ادعاء بتمثيل مصداقية التعامل مع الحقيقة التاريخية للنبي محمد، تستلزم أولا وقبل كل شيء وضع ملابسات التاريخ الجدلية جانبا والبدء بتحليل المادة "الوثائقية" لاستقرائها "المنطقي" في كل من وحدانية التاريخ، والانتماء الوجداني للثقافة. ويفترض هذا الموقف الانطلاق من المقدمة "الوثائقية" الأولى والبحث فيها عما يمكنه أن ينطق بحروف الوحدة المتجددة لرؤية الشخصية المحمدية وتأمل إبداعها في الكلّ الإسلامي.

حددت الفكرة الدينية عن الإرادة الإلهية وبعث الرسل والنبوة منذ بداياتها الخطوط الميتافيزيقية لشخصية النبي محمد. وقد فتح ذلك المجال أمام إمكانية ظهور وتبلور مختلف التصورات والآراء التي اعتبرها هو نفسه منافية للتوحيد. وكانت هذه التصورات والأحكام نتاجا للتطورات الفكرية ـ الثقافية عنه. وقد لا تنعكس فيها الشخصية المحمدية كما هي ولكنها حاولت تمثلها بمستويات وأساليب مختلفة. وكانت بهذا المعنى نتاجا للتجزئة الحضارية التي لا بد منها في مجرى تكون المنظومات الفكرية اللاهوتية والفلسفية.

فالشخصية المحمدية هي وجود جوهري في الوعي التاريخي (العربي والإسلامي).[1] ومن ثم فهي غير قابلة للتكرار، لكنها قابلة للاستعادة المطلقة. وإذا كان الصوفية أكثر قربا في إدراك كليته، فإن قربهم ظل محصورا في ميدان الذوق. بينما تتبعوا في سلوكهم آلية التجزئة، بحيث جعلوا من شخصيته المتعددة الجوانب نموذجا أخلاقيا مطلقا. بينما جعلت منه السلفية المتحجرة صنما. بمعنى قبوله للتمثل وفقدانه للحياة. وترتب على ذلك حصره في أحادية هشة، ومسخه الميتافيزيقي، وابتذاله المذهبي، بحيث أدى إلى إخلاء الصراع من الأرضية التاريخية القلقة التي بلورت شخصيته الفعلية.

---

(1) لا استعمل هنا مفهوم العربي بالمعنى القومي الضيق. فمن الممكن استبدال لفظ العربي هنا بالفارسي أو التركي أو الأفغاني أو الباكستاني أو الهندي أو أيما شعب وقومية لعب النبي محمد دورا في تكوينها الروحي. إنني أتكلم هنا عن الشخصية المحمدية باعتبارها قيمة متسامية، تتطابق مع ما هو جوهري في الوحدانية الإسلامية وقدرتها على التمظهر المتجدد في الروح الإصلاحي الحر.

فالتاريخ الواقعي لصراع النبي محمد ضد الوثنية العربية ونظراته عن نفسه، هما النفي الفعلي للأحادية الهشة والمسخ الميتافيزيقي والابتذال المذهبي لصورته الصنمية والوهمية الشائعة الانتشار عنه في كتب التاريخ والسير واللاهوت والقصص وغيرها من الفنون والعلوم. بل يمكن القول بأن نظراته الذاتية كانت أكثر قربا من نظرات العرب الوثنية عن شخصيته الواقعية، والبشرية والعادية. ولم يكن ذلك مستغربا بالنسبة لمن تربي بالتقاليد العربية ونظراتها الواقعية الصارمة، وكذلك لمن تمّثل ومّثل رحيق حصيلتها المتسامية. ولكن ما يميز مواقف الوثنيين منه كونها ظلت متذبذبة ومتسمة بالجدل المماطل والسفسطة. وسبب ذلك مرتبط في أن حافزها لم يكن مربوطا بالبحث عن الحقيقة، بقدر ما كان مرهونا بتقاليد "الآباء والأجداد" المحاربة لكل ما هو "شاذ" عنها ومغاير لها. لذا نرى العرب الوثنية تستغرب من "نبوته" ومصدر قرآنه "السماوي" في وقت تراه يمشي في الأسواق كالآخرين ويأكل ما يأكلون ويتحدث بما يتحدثون. بمعنى تذبذب رؤيتها الواقعية. وهي مفارقة واجهها النبي محمد بمفارقة أكثر واقعية! إذ وجد فيها الصورة الطبيعية والوحيدة الممكنة لوجوده وفعله. غير أن العرب الوثنية "أجبرته" في نفس الوقت على أن يواجه تعقيدا سوف تسعى التقاليد الكلامية (اللاهوتية) الإسلامية على حله بأساليب لا تختلف كثيرا عن أساليب الوثنية العربية نفسها.

فقد قلل النبي محمد من شأن المعجزة الظاهرية. لكن مفارقة الظاهرة تقوم في أن المعجزة شكلت حتى بالنسبة للوعي الوثني (العربي ـ الجاهلي) برهانا ودليلا على النبوة نفسها. ولا يغير من ذلك شيئا كون الصفة العامة المميزة لتفكير العرب الوثنيين تتسم بالواقعية الخشنة، كما نعثر عليها في أدبهم من شعر وأمثال وقيم أخلاقية. فقد كمن فيها أحد مصادر الخلاف مع الرؤية الدينية الإسلامية. غير أن تناقض قناعة العرب الوثنية مع النبوة الإسلامية لم يكن نتاجا "لعقلانيتهم" وتفكيرهم "المنطقي". لأن تصورات العرب الوثنية عن الآلهة (الأصنام) خالية من الحصافة الذهنية والمنطق مقارنة بالوحدانية (الدينية).

فقد تضمنت الوحدانية الإسلامية تحديا شاملا وعميقا، وامتحانا مريرا لكينونة العرب الوثنية. لهذا لم يتسم القرآن ولا أسلوب "براهينه" بالجدل مع اتهامات العرب ومنازعاتهم له. فلم يكن بإمكان الأمثال والحكايات والرموز أن

تبدع رؤية كونية فعالة في الوعي العربي. كما لم يكن بإمكان هذا الوعي أن يتقبل بسهولة جزمية الوعي الديني وإيمانه بالمعجزات. فقد وجد الوعي العربي الوثني في فكرة المعجزة مجرد "أساطير الأولين". وهو السبب القائم وراء تشديد القرآن على فكرة الله والتوحيد، لا على فكرة المعجزة والنبوة. لقد جعل من فكرة الله الواحد طريقا إلى المعجزة. بينما سار في سلوكه العملي بالطريق المعاكس. وهي الصيغة المميزة لكل دعوة ورسالة حقيقية. إذ لم يسع النبي محمد لإقناع الآخرين بنفسه، بقدر ما كان يسعى لإقناعهم بالله. انه حاول توجيه الوعي الوثني صوب إدراك المعجزة الإلهية من خلال تأمل الوجود. ولم تساعد التصورات الوحدانية المنتشرة نسبيا بين عرب الجزيرة آنذاك على ترسيخ الاقتناع بالرسالة "الإلهية". إذ لم ير العرب في هذه الدعوات أكثر من "أساطير الأولين". مما جعل من هذه "الأساطير" حكايات أكثر ابتذالا حالما أخذت بالتجسد في إنسان من بينهم.

فقد أعطت اليهودية والنصرانية لأنبيائها طابعا أسطوريا لم ينفه النبي محمد. مما أدى إلى أن تتحول المعجزة إلى عنصر جوهري غير مباشر في ترسيخ الإيمان بالنبوة. واضطر هذا الواقع بالعرب الوثنيين عندما اشتد جدل العرب مع النبي محمد إلى أن يستغلوا حتى ما لا قناعة عندهم به، بحيث أخذوا يطالبوه بأن يكون نسخة جديدة ومرئية لما هو في التوراة والإنجيل. وهي مطالبة استصغرها ورفضها النبي محمد، بينما استجابت لها الذهنية اللاهوتية الإسلامية لاحقا عبر تجميعها ألف معجزة له!

ولم يكن هذا الجمع والتدليل على المعجزة في زمن لاحق معزولا عن الكلمة القرآنية التي خلدّت الجدل القديم، أي أن الذهنية الثقافية الجديدة للمسلمين لم يكن بإمكانها التخلص من ثقل الذاكرة التاريخية والأثر "الخالد" للكلمة التي شرعنها اللاهوت اللاحق في "قِدم القرآن"، ومن ثم قدم (أزلية) كلماته، بما في ذلك اتهامات العرب الوثنية ضد الني محمد، أي أن المسلمين وجدوا أنفسهم أما "الحداثة" الدائمة في واجهة الاتهامات التي يقرؤونها في القرآن. مما افرز بدوره الرغبة الدائمة بدحضها. ولم يكن بإمكان الذهنية اللاهوتية أن تسلك طريقا غيره. وإذا كان من مآثر هذه العملية أنها أدت إلى توسيع وتعميق تقاليد العقل النظري في الأدلة والبراهين والمغالطة والاتهام، فإنها أدت في نفس

الوقت إلى اغتراب الشخصية الواقعية للنبي محمد واضمحلال كيانه التاريخي، وكينونته الثقافية، وحقيقته النبوية في الحجج اللاهوتية. وكما أن من الحمق لوم الذئب على شراسته، فإن من السخف اتهام الذهنية اللاهوتية على سلوكها هذا الطريق. وذلك لأنها ذهنية لا يمكنها فصل الخيال عن الواقع. فاليقين بالنسبة لها لا يعزل عن الإيمان (الديني) وبالعكس أيضا. لذا وجدت في توسيع "معالم النبوة" بالمعجزة (التي حاربها النبي محمد نفسه) وتوسيع المعجزة كما ونوعا برهانا على سيرها في "الصراط المستقيم".

من المعلوم تاريخيا إن النبي محمد نظر إلى نقد الوثنية العربية واتهاماتها ضده على انه جهل وسوء ظن. فهو لم يرفض واقعية آراءهم. على العكس، أننا نرى في مواقفه وأحكامه اتفاقا ضمنيا مع واقعية تصوراتهم عن طبيعية وجوده وشخصيته. بل نراه يدافع عن هذه الواقعية ويدفعها إلى مداها الأقصى، عندما يؤكد مرارا على انه بشير ونذير، ولا شفاعة بيده ولا قدرة له إلا بالله. بمعنى النظر إلى نفسه كداعية لله. وهي بساطة غاية في التعقيد. فالحقيقة بسيطة في نشوئها. وما بدا حقا وبسيطا بالنسبة له، بدا باطلا وسفيها بالنسبة لمن عارضه. في حين كانت آراء النبي محمد غاية في التجانس. وكان لابد له، شأن كل تجانس مدهش، أن يتخذ هيئة المفارقة المحيرة للعقل والضمير. ووجد ذلك تعبيره "المنطقي" في انتزاع الصفات الواقعية من شخصيته الواقعية. وفي هذه المفارقة ومن خلالها تتمظهر الحقيقة وانعكاسها المعارض في الوعي الوثني، الذي لم يتعود ويتقبل بعد فكرة الشمولية المطلقة النافية للعلاقات القبلية ووعيها التقليدي. فقد استغربت الوثنية العربية واندهشت عن وحدة السماء والأرض، والألوهية والبشرية فيه. فقد قدست العرب الوثنية السماء بطريقتها الخاصة، كما جعلت من الأرض سلطان عزها واعتزازها. ولم يكن ذلك لتطرف فيها وميل غريزي مميز لها، بقدر ما كان اعتزازا بقيمها ومثلها التقليدية، بحيث رفعت ذلك إلى مصاف المقدس. إذ لا قدسية و"سماوية" في الوعي العربي الوثني لغير تقاليده الخاصة. فهو يقدس القبيلة لا آلهتها، ويقدس الولاء لا الخضوع، والجماعة لا الفرد. أما تقديسها للفرد فمن منطلق تذويبه في وجدان القبيلة باعتباره ذروة وحدتها الكاملة.

بينما قدّم النبي محمد نفسه باعتباره الشخصية الواقعية الداعية لله والمعّبرة عنه بالصوت القرآني. من هنا استغراب الوثنية كما صوره القرآن: "ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق. . . أن تتبعون إلا رجلا مسحورا". لقد استغربت العرب الوثنية أن يهديها بشرا: "أبشر يهدوننا. . .؟". وفي هذا الاستغراب نعثر على ثنائية حريصة على صرامة المنطق وبريق الهداية. وهو أمر جعل العرب الوثنية يطالبوه بأن يكون إلى جانبه ملكا يدعو له، كما طالبوه بجنة يأكل منها ويتنزه فيها لا أن يمشي في أسواقهم الشحيحة وحجارتهم المتناثرة. ولم تكن "حججهم" هذه انتقاصا من مآثرهم الذاتية بقدر ما إنهم حاولوا الثأر من امتهانه لوجدانهم التقليدي. لاسيما وأن الوجدان لا يحب الانقطاع بسبب الآلام التي تتولد عنه، وبسبب تعميقه للهوة بين الماضي والمستقبل. ومن ثم ردم كل ما كان ويكون بمعاول الروح، أي أقسى ما يمكن أن يؤدي إليه هذا التحول الجوهري. وفي هذا تكمن أسباب ردود الفعل المستهزئة بآراء النبي محمد وآياته. فتطرف العرب الوثنية يقوم لا في افتقاده "للمنطق"، بل في ازدواجية حوافزه الاجتماعية الثقافية ومحدوديتها. فقد استند اعتراضهم على منطق عملي وتجربة تلغي أولوية الفرد وفي نفس الوقت تعزّ من شأنه. ففي كيانها تدعو القبيلة إلى فردية لا فردانية فيها، والى اعتزاز متطرف بالأنا بلا ملامح خاصة به تميزه عن معالم القبيلة. وفي الوقت الذي تعترف بوجود الملاك وتؤيده وتريده ملموسا، وتقر بالسحر وتتهيبه، فإنها تجعله مادة للاستهزاء والاستخفاف. وفي الوقت الذي تعترف بالهداية ترفض إناطتها بالبشر، أي أنها تضع نفسها بالضرورة أمام تناقضات لا تحصى. وعوضا عن أن تتأملها وتحلها عمليا فضّلت الإبقاء عليها كمادة للجدل والاستهزاء.

وردّ النبي محمد في قرآنه مفسرا حوافز رفضهم كما في قوله: "وما منع الناس أن يؤمنوا إذا جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا". ولم يكن ذلك معزولا عن تجزؤ الفكرة الوثنية في انتقادها لبشرية الهداية وإرسال الرسل، التي لعبت فيها تصورات تعدد الآلهة ووظيفتها دورا فعالا. فالآلهة الوثنية غير قادرة على التحكم بمصير الإنسان، كما أن الإنسان ليس قادرا على أن يكون هاديا باسمها. وفي هذا يكمن سرّ تناقض الموقف الوثني من النبوة المحمدية.

فقد سلك العرب طريقا معبدا بالتقليد، مليئا بالثغرات بفعل قناعتهم الجزئية بالنبوة. وكان بإمكانهم أن لا يرفضوا النبوة المحمدية باعتبارها كهانة وعرافة، أي تأويل مسحور مرتبط بعالم "الجن" غير المرئي والمتغير، القريب والبعيد. وكمِن في هذا الاختلاف الجوهري أحد مصادر الشقاق والصدام. فدفاع النبي محمد عن الله الإسلامي مرتبط بنبوته باعتباره مصدرها، بينما نبوته هي التجلي الملموس للإرادة الإلهية. ومن خلال نبوته وشخصه تزال المتناقضات. فالإله هو المثل الأعلى، والنبوة هي صيغتها الروحية ـ المادية، وهو نفسه أداتها الداعية والمبشّرة والمنذرة والمبلّغة والمحذّرة والهادية. بهذا تكون النبوة قد شكلت أساس الفكرة الجوهرية للإيمان الإسلامي الأول. وإذا كانت الوثنية ترفض هذا الإيمان، فإن الإسلام اللاهوتي اللاحق سوف يرفعه إلى مصاف تضمحل فيها معالم التاريخ الملموس لمحمد، ومن ثم تجعل منه نموذجا مجردا وتجليا خالصا للمطلق. مما أدى إلى صعوبة تناول شخصيته ضمن مفاهيم الواقع والإمكان والضرورة والصدفة التاريخية. رغم أن تحول الصدفة والضرورة والواقع والإمكان إلى مقولات منهجية متحكمة في البحث لا يضمن بحد ذاته حل القضايا الفكرية الشائكة عن ظهور الإسلام وشخصيته المركزية.

فالتصورات السائدة القديم منها والحديث، عادة ما تقع أسيرة "ميتافيزيقيتها" الخاصة، أي أنها عادة ما تجعل من ظهور الإسلام ودور النبي محمد فيه مصادفة لا جبر فيها، أو ضرورة لا محل للاحتمال فيها. وهو تضاد يفقد الشخصية التاريخية فعاليتها ويحوّلها إلى أداة عمياء بيد الصدفة أو الضرورة. بينما لا قانون مطلق في ظهور الشخصيات التاريخية الكبرى، بل مجرد احتمال ظهورها الدائم في خضم الصراع والتطور، أو ضمن ما أدعوه بقانون التاريخ ومنطق الثقافة.

لقد واجه النبي محمد بشخصيته المستقلة ما سيدعوه لاحقا بعالم الجاهلية بعد مرور أربعين عاما من ولادته. ومنذ تلك اللحظة ابتدأت الدعوة الإسلامية، التي أخذت ترتسم معها ملامح الصورة الجديد لمحمد بوصفه نبيا. وهي ملامح سرعان ما بدأت تقلق مضاجع العرب الوثنية. ونظرت الوثنية إلى هذه الدعوة نظرت متعالية، كما هو شأنها في الموقف من كل مخالف لتقاليدها المستتبة.

واعتبرتها شيء عادي، استنادا إلى تقاليدها وتعايشها النسبي مع كهانة العرب وعرافيها وسحرتها وشعراءها. فلم تجد فيها ما يثير فزعها. بل نظرت إليها، فيما يبدو، نظرتها إلى كل ما هو فان في وجودها، كما لو أنها صرخة من صرخات الدهر. لهذا لم تجد في دعوته الأولى شيئا أكثر من سحر وجنون. وتعاملت معه بمعايير الاستهزاء والهجاء معتبرة إياه تارة شاعر وتارة مجنون وتارة ساحر. بل اقترحت عليه قريش معالجته وقالوا له "إن كان هذا الذي يأتيك رائيا تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب". لقد وجدوا في "ملاكه" و"وحيه" مرضا يمكن علاجه مقابل الكف عن مهاجمة آلهتهم. ذلك يعني إنهم حاولوا ربط استهزاءهم بجدهم.

أما في الواقع، فإن لكل شخصية تاريخها الظاهر والمستتر، كما أن لكل منها ملاكها وشيطانها. وهي رؤية أدركها العرب بوضوح. غير أنهم حوّلوها إلى جزء من لعبة القبائل لا عنصرا في وعي المغزى الأعمق لحقيقة الوجود الإنساني. وقد كان لمحمد أيضا تاريخه الخاص. فقد تضمن القرآن كثرة من الآيات التي تشير إلى انه أمر أن يكون أول المسلمين وألا يكون من المشركين. وهو "أمر" يصعب سماعه دون نضوج الأعماق الداخلية لمحمد. حينذاك فقط كان يمكن سماع وتقبّل المغزى الأعمق للنداء الآمر بكلمات "أقرأ باسم ربك الذي خلق". آنذاك اكتشف محمد ذاته الحقيقية بوقوفها وجها لوجه أمام ملاكه. عندها تسامى من جزئية القبيلة القرشية والأراضي المكية وأطراف الجزيرة العربية.

وبدا هذا السمو المفاجئ في وجوده وسلوكه ومواقفه جنونا بفعل تعارضه التام مع معنى ومغزى الوجود الوثني والقبلي العربي. بينما لم يكن هذا "الانفصال" عن تراث الآباء والأجداد سوى التحاما جديدا به، مهّدت له أربعون سنة من التربية والتأمل السابق للمكاشفة الذاتية. وربما لهذا السبب لم يتضمن القرآن سوى مرة واحدة إشارة إلى أهمية الأربعين سنة في عمر الإنسان، استنادا إلى أن الإنسان "تحمله أمه كرها وتضعه كرها وحمله وفصله ثلاثون شهرا حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال ربي أوزعني". ولا يغير من قيمة هذه الإشارة كون الآيات "مدنية" الوحي "مكية" النسب، أو احتمال تحدثها عن إسلام أبي بكر بعمر يناهز الأربعين، كما أن نبوته بدأت في الأربعين من

العمر. فالإشارة هنا رمزية المعنى والمضمون، لأنها لا تعني سوى الإشارة إلى المرحلة المترامية ما بين الفطام والله، أو مرحلة الانفصال عن لبن الأم حتى رضاعة الإلهام الروحي، باعتبارها الفترة "المجهولة" في حياة محمد.

يحتوي القرآن على إشارات نادرة عن تلك المرحلة. ولعل سورة (الضحى) الوحيدة التي تكشف بعباراتها المكثفة وقوتها الوجدانية عن ماضي الطفولة والرجولة كما في آياتها "ألم يجدك يتيما فآوى، ووجدك ضالا فهدى، ووجدك عائلا فأغنى". وهو تعبير نموذجي للوحي القرآني، باعتباره كشفا عن "الإسلام" لا تسطيرا لسيرة الحياة. والقضية ليست فقط في أن القرآن لم يوضع دفعة واحدة ولم يكن تخطيطا فكريا مسبقا، بل ولأنه نتاجا للوحي الروحي في مواجهة الحياة ومتطلباتها ومشاكلها بلغة مكثفة وحيوية في رمزيتها العميقة والدقيقة. ففي كل آية من آياته فكرة قائمة بحد ذاتها. وهو أمر لا يتعارض مع وحدته المتينة ولا يحول دون رؤية تناسقه الداخلي في حالة تتبع التسلسل التاريخي للآيات والسور أو في حال قراءتها كيفما كانت. وليس مصادفة أن تطلق التقاليد الإسلامية على النبي محمد عبارة "كان خُلقُه القرآن". وذلك لإدراكها عمق الصلة الجوهرية بينه وبين القرآن. بمعنى أن في كل منهما استنطاق لوحدتهما الداخلية.

ففي القرآن نكتشف كينونة النبي محمد، إرادته ومساعيه. وفيه نكتشف معاناته وحزنه وقلقه وشكوكه. بينما نعثر على النزر اليسير من حياته الواقعية في كتب السير والتواريخ، رغم خلطها الواقع بالأسطورة أو تجسيدها لبعض الأفكار القرآنية بهياكل "تاريخية مقدسة"، كما هو الحال بالنسبة لأسطورة الملكين اللذين شقا بطن النبي ونظفا قلبه بإخراج العلقة السوداء منه، مما اضطر مرضعته حليمة السعدية إلى إرجاعه لأهله. وهي قصة أسطورية "تفسر" آيات سورة (الشرح) القائلة "ألم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك...". وما عدا ذلك، فإن السير تجمع على انه ولد عام الفيل الموافق ليوم الثاني عشر من ربيع أول.

وتجمع كتب السير والتواريخ على يتمه المبكر. وهذا ما يؤكده القرآن أيضا. وبغض النظر عما إذا كان أبوه مات وهو لما يزل في بطن أمه، أو مات عندما

كان في المهد كما يؤكد البعض الآخر، فانه عاش يتيما حتى وفاة أمه وهو في السادسة من العمر. وبعد ذلك تكفّله جده عبد المطلب ثم عمه أبو طالب. ذلك يعني أن حياته الشخصية الأولى كانت خليطا من الحرمان والمعاناة النفسية التي رافقته منذ الطفولة حتى زواجه من خديجة وهو في عمر يقارب الخامسة والعشرين سنة. وجرى التعويض في كتب السير والتواريخ عن سد هذا الفراغ في حياته تلك بأسلوب أسطوري أدى إلى رسم صورة مغلفة بلباس الغائية المفتعلة، كتلك التي بلورتها الفرق النصرانية عن المسيح. ومن بين هذه القصص الموضوعة التي تقترب في أسلوبها العام وصياغتها الظاهرية من بعض قصص العهدين "القديم" و"الجديد"، تجدر الإشارة إلى ما تنقله التقاليد الإسلامية (بما في ذلك التفسير) عن مثال "الذبيح اليهودي". فالسير والتواريخ تورد قصة القداح والنذر اللذين قام بهما عبد المطلب ونصيب ابنه عبد الله (والد النبي محمد). وبغض النظر عن مادتها وصورتها العربية القبلية، إلا أنها تصور ولادة محمد بصورة غائية. وكذلك الحال بالنسبة للحكاية المروية على لسان أمه آمنة بنت وهب، وكيف أنها رأت وهي حاملة به انه خرج منها نور رأت به قصور بصرى من أرض الشام. ونفس الشيء يمكن قوله عن حكاية معرفة نصارى الحبشة له في وقت لاحق. وكذلك قصة المرأة التي حاولت إغراء أبيه عبد الله قبل زواجه بآمنة، لأنها رأت من جبينه يخرج نور، وكيف أنها كتمت ذلك عنه وكيف أن هذا النور خبا بعد زواجه بآمنة. ولعل قصة بحيرى الراهب من بين أكثرها طرافة وأسطورية فهو يخدم في آن واحد المسلمين والنصارى كل بمعاييره وغاياته الخاصة. ولكنها في الإطار العام نتاج لخلافات وصراعات الأديان بعد احتلال المسلمين لمعاقل النصارى في الهلال الخصيب. فقد كانت هذه المنطقة من الناحية التاريخية والثقافية معقل أسلاف العرب. وينطبق هذا أيضا على معالمه الدينية وتقاليده الثقافية العريقة. غير أن الهجوم الديني الذي واجه المسلمون الأوائل من قبل نصارى الشام والعراق استثار دون شك، ما كان كامنا في الإسلام من وحي الارتباط الديني بينه وبين النصرانية. وإذا كانت "النصوص المقدسة" عديمة الفاعلية بين المختلفين، وتظل في أفضل الأحوال أصوات غير مسموعة أمام صمّ العقائد المتحاربة، فإن المادة الحية هي تلك التي يمكنها نسج

الوشائج المشتركة. من هنا "الأهمية" الأسطورية لبحيرى الراهب، الذي "اكتشف" ختم النبوة المحمدية. وهنا تجدر الإشارة إلى أن القرآن يتضمن في بعض آياته على إشارات إلى أن النبي محمد هو المقصود بالمنقذ في "العهد القديم" و"العهد الجديد". وقد تشبعت النصارى واليهود بأنفاس الخلاص القادم. وبهذا يكون لهذه الحكاية أيضا جذرا تاريخيا ودينيا ـ نفسيا تقاسمته القوي المتحاربة. وقد اتخذت هذه الحكاية مضامين غاية في التباين بحيث تحولت في بعض نماذجها الساذجة إلى غرائب تافهة. ففيها نتعرف على "عارف" صفات النبوة المحمدية ووصيته لعمه أبي طالب بالاعتناء به، بينما ستستعملها الفرق النصرانية في جدلها لتنسج على منوالها صورة مبتذلة عن النبي الكاذب (أو الدجال سرجس أو النبي محمد نفسه)، أي إننا نعثر فيها على صورة مصطنعة، وفعالة فقط ضمن المنظومات العقائدية المتعصبة، والتي عادة ما تتبجح بترهات خيالها الطفولي والقناعة المخدوعة بقناعتها.

لقد وجدت السير نفسها مضطرة، بفعل الهيبة التامة للشخصية المحمدية على إضفاء طابع قدسي وغائي لكل ما تعرفه عن صفاته الواقعية. فالسير تحاول إظهار "معجزته" منذ الطفولة من خلال إبراز أثرها على ازدياد ثروة مرضعته حليمة السعدية. بينما مرت طفولته مثل طفولة البدو وأهل مكة ببساطتها المعتادة وقيمها القبلية. لقد لعب شأن الأطفال وتعارك وعضّ وتعرى. وتنقل لنا كتب السير والتاريخ الكثير من المشاهد الطريفة بهذا الصدد. فسيرة ابن هشام على سبيل المثال تصور لنا كيفية تعرفه على أخته بالرضاعة الشيماء، عندما قالت له وهي في سبيها مع بني بكر (والنبي محمد كما هو معلوم رضع عند حليمة من بني سعد بن بكر)، بأنها أخته بالرضاع، وعندما سألها وما علامة ذلك؟ أجابته: بعضة عضضتنيها في ظهري! فعرف الرسول العلامة، أو كيف انه كان يلعب مع الصبيان بالحجارة وينقلها في إزاره وهو عار، وكيف كلّمه كما تنقل الروايات الإسلامية، شخص غير مرئي بأن يشد عليه إزاره. ومنذ ذلك الحين بدأت تظهر عليه معالم الاختلاف عن الآخرين. فالسير بهذا المعنى، تقدم مادة واقعية، لكنها تأولها بطريقة تسعى لتقديم حياته السابقة بوصفها تقديما للنبوة. وهي فكرة سليمة من حيث تجريدها الخالص، ولكنها لا تفعل في الواقع أكثر من أن تتلذذ بما

يروق لها من أساليب البرهنة. وهي صيغة تأويلية لها معناها الخاص ضمن جدل الفرق الدينية والمدارس اللاهوتية، ولا قيمة علمية لها بالنسبة للحقيقة. إننا نستطيع الإقرار بظهور "الصوت الخفي" عند المرء بما في ذلك في طفولته، ولكن كنداء غير واع للتربية الواعية وتقاليد الحشمة بين الكبار. أما السيرة فإنها تعطي للخيال الثقافي ختم الحقيقة. من هنا سذاجتها التاريخية وجهلها المعرفي.

إن نمو محمد وعيشه وسط قريش التجارية، أعطى له إمكانية الاتصال بالعالم الخارجي. وعلى الرغم من أننا لا نعرف بالضبط عمره في سفرته الأولى للشام، إلا أن السير تجمع على انه كان برفقة عمه أبي طالب في وقت مبكر من العمر. وفي الإطار العام، كان سفره إلى خارج الجزيرة العربية أمرا طبيعيا، على الأقل في حالة تمثيله لمصالح خديجة التجارية. ولا يمكن فهم هذا التمثيل خارج النشاط التجاري والسفر إلى الشام أو اليمن. وشأن فتيان تلك المرحلة كان لا بد له أن يساهم في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية لقبيلته بما في ذلك الحربية منها. وبغض النظر عما إذا كانت مساهمته فعالة أم لا، فإن حياته وقيادته اللاحقة للعرب المسلمين، تبرهن على استفادته الهائلة من تجاربه الحياتية وسط قريش.

لقد كشف النبي محمد عن قدرة عملية هائلة في مختلف ميادين الحياة وعن مساع نقدية ظهرت في البداية برفض ما هو مخالف للحق. غير أن هذا الموقف النقدي والرافض لما هو سائد لم يتبلور بين ليلة وضحاها. انه نتاج أربعين عاما من العيش والتأمل العميق، اللذين استندا بدورهما إلى التقاليد العربية، والتي ظل أثرها بارزا في كلامه وفعله. ولم يجد حرجا في ذلك. على العكس فقد كان نشاطه بينها من أجل توحيدها يجري من خلال نفي التجزئة القبلية نفسها. وكان لا بد من أن تتلألأ هذه "القبلية" أحيانا في أفضل تجلياتها وأسماها. إلا أن ظهورها في سلوكه هو مجرد تمظهرها الخارجي، بوصفها البقايا الضرورية لإرث صيرورته الشخصية. وقد أشار مرة في خطابه لقومه قائلا بأنه "أعربهم وانه قرشي استرضع في بني سعد بن بكر". وعندما فشل في محاولته الأولى إقناع ثقيف وساداتها باعتناق الإسلام، فإنه طلب منهم عدم إفشاء سره مخاطبا إياهم "إذا فعلتم ما فعلتم فاكتموا عني". وهي بقايا سيطرة شعور الخجل وتجنب الفضيحة

المميز للفرد القبلي العربي. ويظهر أثر هذه التقاليد بجلاء في صيغة الاتفاق الذي أبرمه مع الخزرج عندما اضطر للهجرة إلى يثرب. فقد طلب منهم مقابل بيعتهم أن يمنعوه كما يمنعوا نساءهم وأبنائهم. وعندما أجابوه لذلك، فانه ردد قسم العهد العربي: "الدم الدم والهدم الهدم. أنا منكم وانتم مني". وهي صيغة قبلية في مظهرها فقط. ونفس الشيء يمكن قوله عن أعماله وأفعاله ومواقفه. فقد كان، على سبيل المثال، يحب الفأل ولا يتطير منه. في حين ظلت تصورات العرب الوثنية عن السحر والجن والشياطين تحتل حيزا في الرؤية الإسلامية، رغم تغير مضامينها.

ومن بين هذه "البقايا" تجدر الإشارة على سبيل المثال إلى حالة دخوله يثرب بعد الهجرة. فقد أعطى لناقته حرية الحركة إلى أن وقفت بنفسه. انه أراد بذلك تحرير نفسه من "حرية الفعل" أمام "قدر" الوقوف، وبالتالي إقناع الجميع بان ما حدث كان لا بد له من أن يحدث. وبذلك استطاع أن يستأصل إمكانية النزاع عن تفاضل بعضهم على الآخر بالنسبة له. انه سلك سلوكا متساميا وضروريا في نفس الوقت وان بمظهر "وثني". وينطبق هذا أيضا على موقفه من تعطل ناقته العقواء عن المشي وهو في طريقه إلى مكة قبل صلح الحديبية، حيث حاول بعض أصحابه حثها على السير إلا أنها حرنت مما دفع البعض للقوال "خلأت العقواء"، أي حرنت. عندها رد عليهم قائلا: "أنها ما خلأت ولكن حبسها حابس الفيل!"، أي أننا نقف أمام انكسار هذا الأثر السحيق للذاكرة المكية في فعل "الحبس". ولكن جرى تحويل بقايا الذاكرة في اتجاه تفعيل العناصر الخفية "للفعل الإلهي" في كل ما يفعله هو، باعتباره رسولا للحق. فإذا كان خلاء القعواء (اسم ناقته) بسبب حبسها من حابس الفيل يحتوي على إشارة تبجيل خفية لمكة، فإن كل من الذاكرة والتبجيل ليسا أكثر من درجة منفية في "منظومة" التعامل الجديد مع كل ما له علاقة بالإسلام. لهذا كان بإمكانه أن يرمي بالحصى قبائل هوازن أثناء معركتهم مع المسلمين، وأن يردد في نفس الوقت "انهزموا ورب الكعبة!".وسوف ينزع القرآن عنه صفة الرامي بتحويله إلى ذراع الحق. وكان هذا النفي الدائم للوثنية وتقاليدها في مظاهر أفعاله الأسلوب الأكثر عمقا في تجديد وتطوير إبداعه الخاص عن الحق.

فقد تعرضت هذه البقايا شأن كل أفكاره وأفعاله إلى تحور وتبدل وتغير وتطور. واستمر نفسه يستند إلى مرتكزاته الخاصة، أي أن التحولات والتغيرات كانت تستند إلى مقومات تستلزمها الضرورة نفسه ومنفية فيها في نفس الوقت. وهو واقع نعثر على تجلياته الرفيعة في الناسخ والمنسوخ في القرآن، والمرونة العملية والمبدئية المتسامية. بصيغة أخرى، لم تعد "البقايا العربية" جزءا من ترسبات الجاهلية، بل عنصرا ثقافيا في "المنظومة الإسلامية" الآخذة في التكون والتوسع.

فقد تكونت الشخصية المحمدية ضمن إطار العلاقات القبلية والوثنية العربية، ولكن بروح الانتقاد المعارض لهما. ومن الصعب تحديد البدايات التاريخية لهذه المواجهة، لأن بداية الدعوة الإسلامية هي مرحلة نوعية في تطوره. ويقينه بالوحي الإلهي واختياره رسولا للعالمين لم يكن فعلا أوليا ونهائيا حالما واجهه في غار حراء. إذ لم يكن غار حراء في الواقع سوى مخرج دهليزه الروحي الذي كّثف وأضاء شعاع وحيه الذاتي، كما رسمت صورتها سورة (النجم) بعاطفة بليغة في آياتها "والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحي. علمه شديد القوى. ذو مرة فاستوى. وهو بالأفق الأعلى. ثم تمدد فتدلى. فكان قاب قوسين أو أدنى. فأوحى إلى عبده ما أوحى. ما كذب الفؤاد ما رأى". وهي رؤية يكررها القرآن، كما في آياته "ولقد رآه نزلة أخرى. عند سدرة المنتهى. . . ما زاغ البصر وما طغى. لقد رأى من آيات ربه الكبرى". وبغض النظر عن أن الآيات القرآنية كانت موجهة لإقناع خصومه بالرؤيا التي بدت في أعينهم سحرا وجنون، فإن ما أثار الاستغراب فيها ليس مضمونها وأسلوب إقناعها إياه بل كلماتها. فهي تعبّر عن الحالة الوجدانية التي أوصلته إلى استظهار وحيه الباطني في صوت الملاك الإلهي. أنها رؤية الفؤاد المستحيلة في صوت الوحي، التي سيواجه بها عرب الجزيرة. إذ لم تتعد قناعته بالوحي في البداية حدود مطابقته مع كينونته الواقعية، والتي أصبح بفضلها قادرا على رؤية آيات ربه الكبرى.

لم تكن هذه الرؤية أمرا غريبا بين العرب الوثنية وذلك لانتشارها النسبي

في شخصية العراف والكاهن. وهي كيانات كان لها امتداداتها "الأرضية" و"السماوية" في الوعي التاريخي و"الثقافة الروحية" للجاهلية، أثرت بدورها على محمد. ولا تنفي كتب السيرة ذلك، على الأقل ما يتعلق منه بإعجاب محمد بخطابات قس بن ساعدة الايادي. وتورد السيرة النبوية على سبيل المثال قصة حفر بئر زمزم والكيفية التي احتكم بها جده عبد المطالب مع قريش أمام هذيم كاهنة بني سعد. وبغض النظر عن طرافة المصير الذي آل إليه عبد المطلب وأصحابه في الصحراء، فإن مما لا شك فيه هو وجود الكهنة والعرافين وتأثيرهم الفعال في الوعي العربي الجاهلي وقناعته العملية. وإذا كان النبي محمد قد قضى اغلب طفولته عند بني سعد (مرضعته حليمة السعدية) وإن هذيم هي كاهنة بني سعد، فإننا نستطيع افتراض تأثير تقاليد العرافة والكهانة فيه. ذلك يعني إن قناعة الرؤيا لم تكن فعلا طارئا، لاسيما وأن لها مقدماتها المادية والروحية في الحياة العربية من عرافة وفراسة وكهانة ونبوة. غير أن للرؤيا الإسلامية نظامها المطلق. إذ أننا لا نعثر في القرآن على عبارة واحدة يمكنها أن تكون دليلا على تقاليد الوثنية العربية في "النبؤة". فالقرآن يؤكد على الدوام بأن معرفة الغيب لله وحده. أما العبارة المنسوبة لعائشة والقائلة بأنه "لا يرى رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الصبح"، فإنها تصوير دقيق ورمزي في نفس الوقت عن صفاته المميزة في التعامل مع الظواهر والمشاكل، كما نعثر عليه في القرآن بوصفه وحيا ورؤيا بديلة. إذ ليست رؤياه في الواقع سوى رؤيا معاناته الباطنية، التي لم تتجاوز في البداية حدود الكلمة.

ولكن ما هي الكيفية التي جعلت من هذه الكلمة معيار الحقيقة المطلقة بالنسبة له؟ وهل كان ذلك يا ترى مرتبطا برؤياه الأولى التي تحولت فيها كلمات الوحي إلى بداية التأمل غير المتناهي "للآفاق والأنفس"، أم انه كان الأسلوب الوحيد آنذاك لتجلي وحيه الذاتي؟ إن نظرة فاحصة للتقاليد العربية الروحية تكشف لنا عن قوة الكلمة وفاعليتها في العقل والفعل والضمير الغائب والحاضر. فقد بلورت الكلمة في تقاليد العرب أسلوبا خاصا في التعامل مع العالم المحيط. فهي أسلوب الذاكرة والتعايش، والدفاع والهجوم، وتبرير الهزيمة والفخر، والمدح والهجاء. وفي نفس الوقت هي الكلمة التي تحمل في ثناياها مزايا القوة غير

المرئية لمخالب المصير وخلجان الضمير، كما تحدد أيضا قيمة الحياة ومعناها. فهي القوة التي لخصها مثل العرب القائل "لسانه حتفه" ـ ولم يكن النبي محمد بهذا المعنى استثناء كما هو جلي في الآيات والأحاديث. فغرابة الآيات القرآنية كانت تكمن في مفاهيمها وليس بكلماتها. وليست الرؤيا المحمدية والنبوة الدينية هي التي أثارت جدل العرب الوثنيين ورفضهم إياه بقدر ما هو مضمونهما ورمزيتهما، أي مصداقيتهما وأسلوبهما وغاياتهما النهائية. فلو كان مصدرهما "الجن" لكانتا أكثر إقناعا للذهنية الوثنية والقبلية. لاسيما وأن الذهنية الوثنية التقليدية قد صاغت لنفسها سبل الإيمان الخاص بالإلهام "الشيطاني". أما الوحي الرحماني فإنه ظاهرة جديدة وبالأخص بصيغته القرآنية[1].

بلورت هذه الإلهية المزاج الذهني لمحمد، أو على الأقل أنها أقنعته في

(1) إن التعارض الظاهري بين "الشيطاني" و"الرحماني" يتضمن في ذاته أيضا عناصر الوحدة. ومن العبث البحث في هذه المقارنة عن أفضلية "الشيطان" على "الرحمن" بالنسبة للوعي الوثني. ففي الوعي الوثني توجد أيضا قيم الرحمة والعدالة. غير أن هذه القيم هي نتاج الفعل الإرادي للإنسان. من هنا خلوها من الرحمة الماورائية (الميتافيزيقية)، لأنه لا غيب ولا مجهول بالنسبة للفعل الوثني القبلي الحر. فمجهول الإنسان هو قدره. ولكل قدر "شيطانه". إذ ليس الشيطان الوثني في الواقع سوى مجموع المصادفات التي تشلّ حركة المرء وتكبل حرية تصرفه بقواه، أي كل ما يكشف عن وهنه الذاتي، والذي أدانه الإسلام ووضعه في فكرة "الهوى". وقد كان لهذه السلبية قيمتها العميقة بالنسبة للإبداع الروحي الوثني العربي. وليس مصادفة أن يكون لكل شاعر "جنيه" الخاص، الذي يسقي ظمئه بسيولة الكلمة. بهذا المعنى يمكن القول بأن اتهام العرب محمدا بالجنون (من الجن) وبالشعر (من الشاعر) وبالسحر (من الساحر)، لم يكن سلبيا على الدوام، بقدر ما حاولوا من خلاله إنزال مصدر وحيه القرآني إلى مصاف تصوراتهم الواقعية والوهمية. وفي هذا أيضا يكمن أحد الأسباب الأساسية وراء محاربة الإسلام "لشيطان النفس" والهوى. مما حدد بالضرورة بروز الرحمن كقيمة إيجابية مناهضة. وسوف تستغرب العرب الوثنية ماهية الرحمن. والقضية هنا ليست فيما إذا كان "الرحمن" القرآني اسم لآلهة العرب في اليمامة أم لا، والذي استعاره النبي محمد لوصف الله، بل في قيمة الرحمن القرآني نفسه، الذي لا يقوم في تجميع شتات "الوحدانيات" الوثنية في وحدانية الله الإسلامية، بقدر ما يقوم في رسم صراط الروح المستقيم الذي خلفّه تيار الوحي القرآني الأول في إبداع الوحدة الكاملة (والمتناقضة ظاهريا) في المواقف والقيم.

مجرى الأربعين سنة الماضية من حياته بإمكانية الوحي. أما مضمونه الجديد فهو حصيلة معقدة لتطوره الذاتي وصفاته الشخصية ونمط حياته الفردي.

إن فقدان "المواد الوثائقية" عن حياته السابقة للدعوة هو نتاج لانعزاله الفردي. إذ لا تحتوي كتب السير والتاريخ سوى معلومات قليلة عنه، بينما تسهب عن أهله وأسلافه، ابتداء من قصي وانتهاء بعبد المطلب. لاسيما وإن الموقع الاجتماعي لأجداده وأسلافه والأخبار المنقولة عنهم عبر ذاكرة الأجيال، يجعل من الصعب تجاهل قيمة أخبار البيت الهاشمي حتى في مراحل ضعفهم الاقتصادي والاجتماعي. وقد أدى هذا الضعف على خلفية اليتم المبكر والفقر إلى أن تكون العزلة والانعزال ملاذه الأخير. ونعثر في القرآن على دفاع شديد عن الأيتام، بحيث وضع إهمال اليتيم في مصاف الكذب بالدين كما في الآية: "أرأيت الذي يكذب بالدين. فذلك الذي يدع اليتيم"، أو أن يجعل من إطعام اليتيم إحدى "ضمانات" دخول الجنة كما في قوله "وما أدراك ما العقبة. فك رقبة. وإطعام في يوم ذي مسغبة. يتيما ذا مقربة". وفي انتقاده لقريش اعتبر سلوكها تجاه اليتامى سبب فقدانها لقيم الكرم (الأخلاق). ووجد ذلك انعكاسه في شخصيته وموقفه كما تصوره سورة (الضحى) "ألم يجدك يتيما فآوى... فأما اليتيم فلا تقهر" وفي سورة (الفجر): "كلا بل لا تكرمون اليتيم". وفيما لو تجاوزنا الانعكاس الأخلاقي والحقوقي في موقفه من اليتم واليتامى، فإن أحد آثاره الكبرى فيه تقوم في تكون عناصر العزلة، التي استثارتها وغذّتها أيضا فلاة العرب وتضاريسها. إذ نعثر على العزلة في "نمط حياته" حتى وقت متأخر من عمره. وتشير السيرة إلى هذه الصفة بالعبارة التالية: "لم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده". وقد أدت العزلة ومعاناتها إلى غلبة التأمل الدائم والخيال فيها. وهو أسلوب زاوله طيلة حياته المنصرمة، والذي عادة ما يحول الماضي والحاضر إلى مادة حية تتراقص جزئياتها أمام الذاكرة ليجري تأملها بمعايير البصيرة. كما أنه الأسلوب الذي يقيد المرء بسلاسل الوجود، التي تثير في كل حركة ومعها رنينها الخاص. ووجد ذلك انعكاسه في الصورة التي ترسمها السيرة النبوية عنه من انه حالما كان يدخل الوادي كان يتصور بأن الشجر والحجر يكلمانه، أي تعمق شعور الارتباط الدائم بكل ما هو حوله، والذي ظل يلازمه

طوال حياته، بحيث جعل منها البعض مادة للاستهزاء والتندر ويصفوه بأنه أذن. وهو وصف لم يرفضه النبي، بل رفعه القرآن إلى مصاف الصفة المتسامية كما في الآية: "ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن. قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا". وإذ ظلت هذه الصفة عالقة بشخصه حتى وقت متأخر من عمره، فمن الممكن توقع حدتها في شبابه الأول. وسيطرت هذه الصفة بقوة على خياله وذهنه، كما هو جلي في الآيات "المكية"، التي تحتوي بين حروفها ومعانيها على تأمل عاطفي لكل ما هو حوله، وليس أسلوبا للبرهنة والإقناع. ولعل من بين أكثرها بروزا هو شعور الالتحام بالكون، الذي رافق خلوته ونفسية التقبل الداخلي لمخاطبة الشجر والحجر. فالسور "المكية" تبرز بقوة حالة الاهتمام المفرط بالليل والضحى، والشمس والقمر، والنجوم والشهب. وهو أسلوب يعبّر عن تأمله لحركة الكون المدهشة ولكل ما هو حوله، التي طالما راقبها في خلوته. ففي سورة (المدثر) نقرأ "كلا والقمر والليل إذا أدبر. والصبح إذا أسفر". وفي سورة (الليل) يردد "والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى". وفي سورة (الضحى) يكرر "والضحى والليل إذا سجى". بل إن نزول القرآن نفسه في "ليلة القدر" التي هي "سلام حتى مطلع الفجر". وفي سورة (الشمس) نقرأ "والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها". وفي سورة (الفجر) "والفجر وليال عشر... والليل إذا يسر".

إننا نعثر في آيات السور "المكية" على بقايا شخصيته المتأملة وملامح خلوته، التي كان يمارسها على الأغلب منذ الغروب وقبيل الفجر، أي في الوقت الذي تهجع وتهجد فيه كائنات الوجود الحية، بينما يخلو هو مع نفسه، والذي وجد انعكاسه في فكرة "الحي القيوم"، الذي "لا تأخذه سنة ولا نوم".

ومن الصعب توقع صورة الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم دون معاناة السهر. ولا يعني السهر هنا سوى هجر العادة والخلوة مع الحق (النفس والله) في وديان الجزيرة وشعبها، بحيث تتراءى له نجوم الليل وأقماره عيونا سماوية للذي لا تأخذه سنة ولا نوم. وهي حالة تنتشر في صور القرآن وأمثلته. فسورة (الشرح) تصور موقفه من الله كما لو أنها دعوة منه إليه: "فإذا فرغت فانصب. وإلى ربك فأرغب"، بمعنى التواجد إليه بعد إتمام فروض العبادة من

صلاة ومناجاة وتضرع، والتي كان يقوم بها حتى وقت متأخر من الليل وبدايات الفجر. وتكشف سورة (المزمل) عن عبادته التي أرهقت فيما يبدو بعض أتباعه بوقوف الليل في مناجاة الله. ففيها نقرأ: "إن ربك يعلم انك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه". وإذا كانت حالة المسلمين الأوائل عادة ما تتصف في أنهم "قليلا من الليل ما يهجعون"، فمن الممكن توقع حالة النبي. لقد لينت هذه الممارسة عريكته، لكنها ملأته في نفس الوقت بإصرار وإرادة لا تقهر. فقد وصفه علي بن أبي طالب بعبارة مقتضبة قائلا: "كان محمد أجرأ الناس صدرا وألينهم عريكة". وهي صفات متناقضة ظاهريا متكاملة في ذاته.

ولم يكن هذا التكامل نتيجة لوحدة الأضداد في ذاته، بل ولحالة الصراع والمواجهة التي خاضها واضطر لخوضها. فالسيرة النبوية تشير على سبيل المثال إلى تسامحه وعفوه، أي إلى وحدة الأضداد، التي كانت بدورها فضيلة عليا من فضائل التقاليد العربية القبلية التي تعتبر العفو عند المقدرة تجليا أكمل للمروءة والحلم. لذا نراه لم يقل لقاتل عمه (حمزة) إلا بعبارة: "ويحك! غيّب وجهك فلا أرينك!". بينما وجد القرآن في فضيلته هذه أحد أسباب التفاف الناس حوله كما في الآية: "لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك". إلا أن لينه الظاهري مؤشرا عن قوته الباطنة. فقد كان النبي محمد متسامحا بالحق. بينما لا يتسامح مع الباطل. وفي هذا تنعكس حقيقية شخصيته الفعلية.

ولعل في يقينه الذاتي بالدفاع عن الحق كما صوره القرآن والسيرة وإصراره الفردي على الصمود ضد محاولات ثنيه عن مبادئه منذ مرحلة مبكرة من نشاطه دليلا على ذلك. ووجد ذلك تعبير النموذجي في كلماته التي قالها لعمه أبي طالب ردا على قريش ورشوتهم إياه مقابل الكف عن محاربة آلهتهم: "والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن اترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو اهلك فيه، ما تركته". لقد رفض ترغيب قريش وترهيبها إياه. وواجه أذاها واستهزاءها بصبر وشكيمة. ولم يكن هذا الإصرار سوى الصيغة الأولية عن قوته الفعلية، التي بدأت تكشف عن أبعادها الكبرى حالما أخذ ميزان القوة يتغير لصالحه. حينذاك اخذ إصراره يتجلى بصورته الكاملة، باعتباره إرادة متسامية في اتخاذ القرار وتطبيقه التام. حيث أصبح إصراره استمداد من الحق للحق. ولا يغير

من ذلك شيئا اضطراره أو إرادته له. لأنه لم يواجه "انفصاما" فكريا أو أخلاقيا في مواقفه انطلاقا من انه لا يفعل إلا بإرادة الحق المتغلغلة في نواياه وأفعاله، أي انه كان يتحسس ويعقل ويحدس نفسه وفعله بمعايير الحق. ووجد ذلك تعبيره في تحديد موقعه الشخصي في المنظومة الدينية والاجتماعية والسياسية للأمة وأسلوب تجسيدها. وشق ذلك لنفسه الطريق إلى عقله ووجدانه لوحدانية الحق في أفعاله. فقد قال مرة لعمر بن الخطاب عندما وقف بالضد من "تنازلاته" أمام سهيل بن عمرو ممثل قريش أثناء عقد الصلح معها قائلا: "أنا عبد الله ورسوله. ولن أخالف أمره. ولن يضيعني". وهو إصرار لم يكن معزولا عن تطوره الفكري والسياسي الذي تجّسد لاحقا بصيغة تمسك بالفكرة والعمل على تحقيقها. والقرآن مليء بأمثلة من هذا القبيل. بل إن النبي نفسه كان مشتهرا بين أتباعه بهذه الصفة. فعندما عزم على احتلال مكة بعد أن خرقت قريش عهدها معه، لم تثنيه محاولات أبو سفيان تجنب هذا الهجوم وحضوره الشخصي إلى المدينة للتدخل بما يكفل عدم شن الهجوم عليها. كما رفض أبو بكر وعمر بن الخطاب التدخل كوسطاء بينه وبين النبي محمد للقيام لهذه المهمة. وقد لخّص علي بن أبي طالب هذه الصفة في رده على أبي سفيان عندما قال: "إذا عزم محمد على أمر ما نستطيع أن نكلمه فيه". ذلك يعني أن أتباعه كانوا يعرفون بأن اتخاذه القرار يعني إنجازه مهما كلف الأمر. وهي صفة وفعل يستندان إلى وعيه الخاص عن موقعه في المنظومة الروحية والعملية الجديدة للأمة باعتباره رسول الله. وعبّر عن ذلك بوضوح في أحد مواقفه عندما قال لأتباعه في معركة أحد: "لا ينبغي لنبي إذا لبس لامته أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين أعدائه". وإذا كانت هذه الصفات محط إعجاب أتباعه، فإنها بدت في أعين أعدائه سحرا. فقد وصف فرد من قريش شخصية محمد قبل تحريره مكة قائلا: "يا معشر قريش! إني قد جئت كسرى في ملكه وقيصر في ملكه والنجاشي في ملكه، وإني ما رأيت ملكا في قوم مثل محمد في أصحابه". ويورد الواقدي كلمات أبو سفيان القائل: "ما رأيت من قوم اشد حبا لصاحبهم من أصحاب محمد له".

ارتبطت صيرورة هذه الصفات بحياة محمد، كما ارتبطت نبوته بها. فقد كانت هذه الصفات استمرارا لما هو كائن فيه. إذ نعثر في القرآن على صور جلية

وأخرى مستترة عن صفاته الواقعية التي توردها كتب السيرة والتاريخ. ومن بين أكثرها جوهرية بالنسبة لنا الآن هي الصفات التي بلورت عالمه الروحي قبيل بدء الدعوة الإسلامية (النبوية)، التي ساهمت في بناء كينونته النبوية.

فقد كان محمد صموتا في حياته قبل الدعوة. إذ لم نسمع عنه أثرا في "أسواق" العرب ومهرجاناتها، والتي كان يحضرها. وتنقل لنا كتب التاريخ والسيرة عنه حضوره للحج وأسواق العرب. والدليل على ذلك هو استغلاله لها في وقت لاحق، عبر محاولاته العديدة لنشر الديانة الجديدة في الأسواق السنوية والحج.

وظلت هذه الصفة ملازمة لشخصيته. فالمعروف عنه انه لا يطنب ولا يسهب، ولا يتكلم إلا بقدر محدود. بل أن القرآن نفسه مثال نموذجي لهذه الصفة سواء من حيث الظاهر واللغة أو من حيث الفكرة والمضمون. إذ نعثر فيه على مقدرة لغوية بارعة وصياغة فكرية دقيقة وجمال متسام. وقد كان ذلك بمعنى ما نتاجا للصمت والخلوة المتضافرتين في سجع التقاليد "النبوية" العربية، التي اختزلت الفكرة في العبارة وتحملت معاناتها في الأعماق، باعتباره أنزه السبل للبحث عن الحقيقة والاكتفاء بها. حيث تتحول العبارة إلى خزانة الأفكار، التي تخبئ في "ظلمتها" جواهر الروح. حينذاك يصبح الحوار الباطني عالما مليئا بالفرح. وبأثر ذلك تصبح الأذية التي يواجهها بالظاهر اللعبة الداخلية للخروج إلى عوالم التأمل الشامل. وحصلت هذه الحالة في شخصية محمد على مخرجها النموذجي بارتباطه الروحي "بالإرادة الإلهية"، الذي جعله يرى في كل ما يعارضه أمرا عابرا. لهذا السبب لم ير في أعدائه، كما هو جلي في مواقفه وأحكامه، أعداء شخصيين. وأبعد من مخيلته شبح العداء والعداوة. فعندما تعرض لهجوم العرب في معركة أُحد، الذي كان يمكن أن يؤدي بحياته لم يقل بحقهم غير كلمات: "كيف يفلح قوم خضّبوا وجه نبيهم". ذلك يعني انه لم ينظر إليهم بمعايير العداوة والعداء. لقد نظر إلى نفسه باعتباره نبيا لأعدائه أيضا. وقد وجد ذلك تعبيره في الحوار الذاتي، كما صوره القرآن في الآية "ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم".

لم تكن هذه الصفات معزولة عن معاناته العميقة في التفاعل مع الأحداث، وشخصيته المشبعة بتقاليد الصمت المشبوب بالصبر. فمن غير الممكن عزل أحدهما عن الآخر. لأن الصمت نتاج الصبر. والصبر حلقة في الصمت. ويحتوي القرآن والسيرة على أمثلة عديدة عن مقابلته الأذية بالصمت والصبر. فعندما توفي أبو طالب (سنده المادي والمعنوي الكبير) أخذت قريش بزيادة مضايقته، مصحوبة بالاستهزاء والسخرية، مثل تلك التي تصفها السيرة النبوية عن رمي التراب عليه. وعندما حاولت إحدى بناته باكية تنظيف شعره، فانه اخذ يواسيها قائلا: "لا تبك يا بنية! فإن الله مانع أباك". وليست هذه المنعة والمناعة في الواقع سوى ضرورة التحلي بالصبر. فهو المنع الإلهي، الذي استند بدوره إلى تقاليد التفاؤل العربية القائلة "بأن مع العسر يسرا"، أي كل ما يحول الصبر، باعتباره أسلوبا لسمو الذات، إلى صفة جوهرية للمؤمن، كما صورته سورة (المزمل) بدقة بالغة في إحدى آياتها، التي طالبت النبي محمد نفسه بكلمات: "واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا". وهو صبر لا خنوع فيه ولا خضوع. إضافة لذلك انه مقترن بتفاؤل الإرادة الخالصة في سعيها للحق. إذ تفترض "الرسالة الإلهية" العمل بمعاييرها، باعتباره فعلا لابد وأن يرى (نتيجة)، كما في الآية: "واصبر لحكم ربك فإنك في أعيننا". حينذاك يصبح الصبر والهجران تركيبة للإصرار والتحدي المعنوي الرفيع، التي حصلت على تعبيرها في دعوة القرآن للتحلي بالصبر الجميل، والذي تمسك به النبي محمد حتى آخر حياته.

لقد تبلورت صفة الصابر فيه على أساس التقاليد العربية، التي ساوت بين الصبر والجمال. ولكنها اتخذت منحى ومضمونا آخر تطابق في قواعده وغاياته مع المنحى الشامل للفكرة التوحيدية ـ الإسلامية. مما أدى إلى تصّير عنصر التأسي، والذي أدى بدوره إلى إثارة الحزن الدائم فيه. فقد كان يصاب بالألم من تحمله الصبور للدرجة التي تجعله يتحسس معنى الشقاء بكل حذافيره، بحيث خاطبه القرآن مرة: "ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي". وخاطبه في آية أخرى "لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين"، وفي آية ثالثة "ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون". وهي حالة تميز كل من يتحول العالم المحيط به إلى جزء منه،

والتي تنفي شعور عدم الاكتراث وتجعل من القضاء عليه الأسلوب "الطبيعي" للتفكر الحزين. ويعكس هذا التفكير في وظائفه المتنوعة تناقض الواقع ومحاربة عدم الاكتراث به، كما هو جلي في الكثير من آيات القرآن.

فالقرآن يخاطبه بأن لا يحزن، وأن يصفح الصفح الجميل، بينما يهدئه في موقع آخر بكلمات: "فلا يحزنك قولهم. إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون". ونعثر على هذه المواقف كما سجلها القرآن منذ بدايته حتى نهاته. ولا يعني ذلك محبة النبي محمد للحزن كما هو. كما لم يصبح الحزن علامته المميزة، بقدر ما شدد على نقيضه. وذلك لأن القرآن لم يجعل من الحزن فضيلة. على العكس! إن المؤمن الحق هو آخر من يسكن الحزن فؤاده. فعباد الله المصلحون، كما ردد القرآن "لا خوف عليهم ولا هم يحزنون". وتستمد هذه الفكرة مثالها من الله الإسلامي، باعتباره مصدرا ومثالا مطلقا للقوة والسعادة الأبدية. وحاول النبي محمد جهده التمسك بهذه الفكرة. وليس مصادفة أن نعثر في آيات القرآن على انتقاد ضمني لهواجسه الحزينة. فالمسلمون كانوا "يعرفون في وجه رسول الله الحزن"، كما تشير السيرة النبوية. والمقصود به هو الحزن المتسامي. لهذا منع النبي النساء من البكاء والصياح (إظهار الحزن) على مقتل جعفر في معركة مؤتة، وطالب "بحثّ التراب في أفواههن". ذلك يعني، إن الحزن ومحاربة الحزن مجرد تجليات نوعية مختلفة لأعماقه المتصيرة في أعماق المرحلة الوثنية ونفيها الإسلامي. ولا غرابة في ذلك، إذ لا تفترض الوثنية إسدال حجاب اليقين أمام يقين زوالها، كما لا تمنع العبودية ظهور أبطالا تتمرد عليها ضدها.



الإسلام: مجاز الحكمة الخالدة

«الإسلام هو حكمة الرؤية الشاملة
للملك والملكوت والجبروت»

إذا كانت النبوة هي معاناة الحق، فإن تحقيقها يفترض وجود إرادة يشكل الحق معيارها وغايتها في نفس الوقت، أي أن يكون ولها حق وآخرها حق. ولا يمكن تحقيق هذه الإرادة دون إنهاض الروح والجسد الفردي والاجتماعي لتنفيذ "الحق الطبيعي" بمعايير "الحق الإلهي" (الأخلاقي). ويستلزم هذا بدوره رؤية جديدة شاملة لعلاقة الملك (الطبيعي) بالملكوت (الماوراطبيعي) على مستوى الفرد والجماعة والأمة.

وقد قدّم الإسلام هذه الرؤية الجدية والشاملة من خلال التوحيد المتجانس للملك(الطبيعة) والملكوت(الماوراطبيعة) والجبروت(الإرادة الإنسانية) في منظومة العلم والعمل. وفي هذا تكمن حكمته الخالدة. إذ ليست الحكمة الخالدة سوى القدرة والاستعداد الدائمين على إبداع وتأسيس منظومة المرجعيات النظرية والعملية التي تستمد تراثها الخاص، والفاعلة في الوجود التاريخي للأمة والثقافة بما يخدم مهمات الإصلاح الدائم.

لقد كان مضمون الرؤية الإسلامية الجديدة يقوم في تأسيسها لماهية الإرادة الإنسانية بوصفها إخلاصا للحق. بمعنى تجاوزها حدود المصالح العابرة (الطبيعية) إلى عالم الفضيلة المتسامية. بمعنى ربطها للإرادة الإنسانية بغاية الإخلاص للحق. من هنا لا معنى للزمن ومتطلباته خارج الفضيلة بحد ذاتها. ومن ثم فإن الإخلاص للحق هو إخلاص قائم بحد ذاته. وهي فكرة وضعها القرآن في

تأكيده على إن المستقبل الحقيقي هو الماضي الحقيقي. وأن يصور المستقبل بهيئة الماضي، والحاضر بهيئة المقدمة المنحلّة في يقين المستقبل. حيث يبح المستقبل مجرد برهان ذائب بمعايير الإرادة الإنسانية المتسامية، لأن منطلقها (بدايته) حق، كما أن غايتها (نهايتها) حق.

وشكل هذا الاستنتاج مضمون الرؤية الإسلامية الفاعلة بوصفها حضورا دائما وتمثيلا مستمرا للخير، كما عبر القرآن عنها في آيته القائلة "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجمعكم في أمة واحدة. ولكن ليبلونكم فيما أتاكم، فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا"، أي انه جعل من التسابق في الخير مقدمة (أو بداية) الرجوع إلى الله (الحق). وهذا بدوره ليس إلا المسافة التي ينبغي أن يقطعها جبروت الإنسان في مساعيه الدائبة لتذليل عقبات الملك إلى ملكوت الحرية.

غير إن الإسلام لم يضع هذه العملية ضمن قواعد صارمة أو منظومة جامدة عن العلم والعمل، بل حللها في وحدة الملك والملكوت والجبروت بوصفها نظاما للعمل وليس حلا تاما وشاملا لمعضلات وإشكاليات الوجود الإنساني. وانطلق في ذلك من أن حل معضلات وإشكاليات الوجود الإنساني يتوقف على فعل الإرادة بما يتوافق مع اعتدال إدراكها لماهية الطبيعي والماوراطبيعي. ومن ثم فإن حقيقة الإسلام المحمدي هي نظام الملك والملكوت والجبروت بوصفه مرجعية الإبداع المنظومي في الدين والدنيا.

فقد حدد القرآن ماهية البعد الطبيعي (الملك) في الإسلام في آيته القائلة "وله من في السماوات والأرض طوعا وكرهها واليه يرجعون". وحدد ماهية البعد الماوراطبيعي (الملكوت) في آيته القائلة "إن الدين عند الله الإسلام"، أي انه جعل من الإسلام الصيغة المجردة لحركة الوجود الدائمة صوب الله. ولا تعني الطواعية والكراهية هنا سوى تلقائية الحركة في ارتقائها صوب الحق، والتي تتأطر في دين الإنسان، أي أفعاله من اجل بلوغ غاياته. ولا غاية أسمى من الإسلام، باعتباره إخلاصا للحق.

وتحول هذا الإخلاص إلى معنى الإرادة الإنسانية (الجبروت)، باعتبارها

إدراكا لمعنى الوجود الطبيعي وغاياته النهائية. بحيث جعل من الإرادة (الجبروت) أسلوب التجلي الأمثل لما أسميته بمرجعية الإبداع المنظومي في الدين والدنيا كمنظومة العلم والعمل، أو ما يمكن دعوته بأسلوب الوحدة المرنة بوصفها أسلوبا لتجسيد المرجعية الكبرى العامة عن تجانس الملك والملكوت والجبروت من خلال المبدأ الواحد الحق.

فآيات القران الإسلامية هي إرادة (جبروت) متنوعة، تتمظهر في "طواعية" (أمر) كما في الآية "ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة"، أو "كراهية" (أمر) مثل "قل إني أمرت أن أكون أول من اسلم" و"قل إني نهيت أن اعبد الذي تدعون من دون الله، وأمرت أن اسلم لرب العالمين" و"إن توليتم فما سألتكم من اجر، إن اجري إلا على الله، وأمرت أن أكون من المسلمين"

نعثر في هذه الرؤية الجديدة عن الإسلام تكاملا في الإخلاص للحق. "فأول من اسلم" هي المقدمة التاريخية للإرادة، التي لا يحددها شيء غير من أجور ومغريات ومعطيات وما شابه ذلك غير الحق (الله). لأنها إرادة مأمورة "بالإسلام لرب العالمين"، أي للمبدأ الحق الواحد. إذ يفترض الإخلاص للحق تكامله في الفعل. ولا يمكن لهذا التكامل أن يحدث دون أن تكون أفعاله المتنوعة محددة بوحدة داخلية. وليست هذه الوحدة الداخلية في الرؤية المحمدية الجديدة سوى الفعل باسم الواحد الحق. ومن ثم فإن الثبات في حقيقة الإسلام يقوم في تمثل البديهة القائلة، بأنه لا جديد في الحق، لأن الحق جديد دوما.

وهي رؤية لها تجانسها الداخلي بدء من أول آيات القرآن حتى أواخرها، عبر التأكيد على جوهرية الله في الفعل، والتجرّد عما سواه. وبما أن "ما سواه" في الوعي الوثني هو تقاليد الآباء والأجداد والأهواء والنزوات، لذا أصبح التخلي عما سواه شرط الإرادة المتجردة في إخلاصها للحق. ووضع القرآن هذه الفكرة في استفهام مباشر عميق كما في الآية "أفمن كان على بينة من ربه كمن زين له سوء عمله واتبعوا أهواءهم؟". لقد أراد القول، بأن "الحجج والبراهين" المبنية على أساس سوء النية وتقاليد الأسلاف المزيفة هي مجرد أوهام وضلال عابرة وغبار منثور. لأنه لا علاقة جوهرية لها بالحاضر ولا صلة تعقلها

بالمستقبل. فهي أدلة "لم تطلع على الغيب" (المستقبل)، و"لم تتخذ عند الله عهدا"، أي أنها لم تستند إلى الحق، باعتباره مصدر قوتها الذاتية.

وبالضد من ذلك وضع الإسلام مهمة ما اسماه بالاستمساك بالعروة الوثقى، التي حصر مضمونها بإسلام المرء وجهه إلى الله وهو محسن. بمعنى تحويل الإحسان بوصفه تجليا متنوعا للحق إلى أسلوب العمل الدائم، كما صاغها في الآية "ومن يسلم وجهه إلى اله وهو محسن، فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور". وليس المقصود بالعاقبة هنا سوى رجوع الأفعال إلى مصادرها، ومصيرها بما فيها، ونهايتها ببدايتها.

لهذا شدد القرآن على "إن الله عندما ينصر قوما فلا غالب لهم. وإن يخذلهم فلا ناصر لهم من بعده". لهذا طالبهم بالتوكل عليه. ولا يعني ذلك في الواقع سوى "البرهنة" على إن الأفعال المقيدة بحقيقة الإحسان هي القوة الكبرى للإرادة المتفائلة، لأنها امتدادا وتجليا لإرادة الحق (الله). لهذا نرى القرآن يخاطب المسلمين مرة "ولن تغنى عنكم فئتكم شيئا ولو كثرت، وان الله مع المؤمنين". وفي نفس الوقت يؤكد على "إن الله موهن كيد الكافرين"، انطلاقا من إن العدو كيان متغير لا ثبات فيه قياسا بالحق باعتباره ثباتا مطلقا. ومن ثم ليس المقصود بالعهد الإلهي والقضاء الإلهي وما شابه ذلك، سوى الكيان الملازم لرادة المتمسكة بالحق. من هنا ترديد القرآن الدائم لعبارة "إن الله مع المؤمنين" و"إن الله ضد الكافرين". وهي فكرة نعثر على صيغتها المفارقة في الآية التي تخاطب المسلمين بعبارة "وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا، ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمرا كان مفعولا وإلى الله ترجع الأمور". بمعنى أن الكمية الظاهرية سراب عرضة للتغير والتبدل مقارنة بالحق الثابت. فأمام الحق تبدو الأعداد الهائلة قليلة، كما تبدو أعداد الحق الكبيرة صغيرة أمام الباطل. وتعكس هذه المفارقة واقعية صراع الحق والباطل، والخير والشر، والقبيح والجميل، لكنها تؤدي إلى نتائج "صحيحة" في حالة إدراكها بمعايير الحق المتسامي.

ويؤدي هذا الإدراك بالضرورة إلى تحسس ملازمة النصر. وهو المقصود

بالآية "ليقضي الله أمرا كان مفعولا". فالعاقبة الصارمة أو القضاء التام ما هو في الواقع سوى النتيجة المترتبة على ملازمة النصر للتمسك الدائم بالحق، وملازمة الهزيمة للتمسك بالباطل. وهو المقصود أيضا بأن النصر والهزيمة من الله. بمعنى ضرورة إدراكهما بمعايير الحق المتسامي، باعتباره القوة الباطنة للإيمان. فالقوة الباطنة رمز. والرمز طاقة لا تنضب، تتسامى عن محدودية المتناقضات العابرة، بحيث تضمحل فيه وتتلاشى جزئيات الوجود أمام رؤية الغاية المتسامية بالحق. وهو إدراك يجعل من النصر "بلاء حسنا" ومن الهزيمة عبرة لصنع الإرادة المتمسكة بالحق، لكيلا تكون فريسة لأهواء النفس الغضبية.

وضع الإسلام هذه الحصيلة في رؤيته التي جعلت التحرر من الأهواء مصدرا للتفاؤل المغري على الفعل. لهذا خاطب القرآن محمدا قائلا: "فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله". كما يؤكد له، على انه "حتى أن استيأس الرسل وظنوا إنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا". انطلاقا من انه "كان حقا علينا نصر المؤمنين". والتاريخ يشهد "كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله، والله مع الصابرين".

وليست هذه المعية سوى ذوبان مبدأ الواحد الحق (الظاهري) في مبدأ الفعل الحق (الباطني)، أي صيرورة التلقائية الجديدة، التي يصبح فعل الفرد فيها فعلا جماعيا، وبالعكس أيضا. حيث يصبح الله موجه القوة الباطنة للإرادة، بمعنى سريانه في تلقائية الحق، كما في الآية "والله يزيد الذين اهتدوا هدى"، أو كما في مخاطبة القرآن أتباعه "يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم". حيث يتحول كل ما يحيط المسلمين في مجرى أفعالهم إلى جزء من الإرادة الإلهية المتممة لإرادتهم، وجزء من إرادتهم المتممة للإرادة الإلهية. لهذا يصبح استهزاء المعادين، استهزاء الله بهم، حيث يمدهم في طغيانهم يعمهون. وإن امكروا، فإن "الله خير الماكرين"، إذ "لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون". وإذا تعرضوا لهجوم، فإن "الله يدافع عن الذين آمنوا". وإذا نزل المطر في المعركة فإنه لأجل تطهير قلوبهم وليثبت أقدامهم. وإذا هبت الريح، فإنها تحتوي في أعماقها على "جنود" غير مرئية يساهمون معهم في القتال. وذلك لأن لله "جنود السماوات والأرض"، أي كل ما يؤدي في نهاية

المطاف إلى تحول الإرادة الإنسانية إلى امتداد "طبيعي" لجبروت الملكوت (الإرادة الإلهية)، التي حصلت على تعبيرها النموذجي في الآية "فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم. وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى". وهو تحول يلازم انتقال البطولة من قيمتها الفردية إلى قمتها الأخلاقية، والذي يجعل من البطولة التاريخية جزءا من تاريخ البطولة. حينذاك ينبغي للإرادة الإنسانية أن تسلك السلوك الواجب.

والواجب الإسلامي ليس قواعد جامدة للعمل، بل تلقائية الفعل الحق. ووضع القرآن هذه الفكرة فيما يمكن دعوته بالولاية الذاتية، التي وجدت انعكاسها في تحذيره الدائم للمؤمنين والمسلمين إلا يتخذوا من آباءهم وإخوانهم وأعدائهم وأموالهم أولياء لهم. لأنهم جميعا عرضة للفساد والكساد. بينما حقيقة الولاية تقوم في الانتماء له والجهاد من اجله. أي أن جوهرية المبدأ الحق تفترض سيادة الولاية الذاتية، باعتبارها تجسيدا لحقيقة الإرادة الإسلامية كما صورها القرآن في الآية "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق"

إذ تفترض جوهرية الحق سيادته في الفعل الإنساني تجاه النفس والآخرين، وتجاه الماضي والحاضر والمستقبل. وهو المعنى الذي يمكن استشفافه من الآية "ومن يبتغي غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين". في حين تؤدي سيادة الحق في الفعل الإنساني إلى تكامل الإرادة الفاعلة وديمومة تجليها المتنوع.وهو تنوع يكشف بدوره عن حقيقة الإسلام باعتباره أسلوبا للفعل وليس قاعدة جامدة للعمل.

وليس تكامل الإرادة الفاعلة سوى التوليف التلقائي لمبدأ الواحد ومبدأ الحق، باعتباره توليفا للملك (الطبيعي) والملكوت (الماوراطبيعي) في جبروت (إرادة) القيم الثابتة للحق، أي في تحول الحق إلى مرجعية عليا في أفعال الإرادة. وقد أعطى ذلك لمرجعية الحق آلية فعلها الخاص في الرؤية الإسلامية الجديدة. بحيث جعلها تحدد الثبات المجرد للقيم وتغييرها الفعلي. وبالتالي تجعل من مرجعية الحق القائمة في منظومة الملك والملكوت والجبروت آلية مرنة قادرة

على التجاوز الدائم لحدود الطبيعي الضيقة إلى رحاب الغاية المتسامية. وهي آلية تحدد من حيث الجوهر استحالة تحجر القيم الأساسية للإرادة الفاعلة. بل وتفعل بطريقة تقفل على النقد أن يكون استخفافا، والرفض تمذهبا، والتحدي عنادا، والإصرار حماقة، والثبات تشنجا، والأمل سذاجة، واليقين تعصبا، والصراع من اجل الحق تحزبا.

ففي نقدها زيف الواقع والحياة انطلقت الرؤية الإسلامية الجديدة من تحديدها لنفسية الزيف، باعتبارها هوى. واعتبرت الهوى كيانا ثابتا في العين متغيرا في الصور. انه صنم النفس الإنسانية وجسدها (الطبيعي) في نفس الوقت، مع انه ضعيف القدرة على مواجهة أبسط متطلبات الحق. إذ يكفي تحطيم رؤوس الأصنام وتعليق الفؤوس على رقابها لتقديم حجة صمتها عن النطق ولو بكلمة احتجاج واحدة! وهي صورة ظاهرية معبرة عن الحقيقة التي عمقها الإسلام في تشديده على فكرة الهوى باعتباره اله الوثنية، كما في قول القرآن "أرأيت من اتخذ إلهه هواه. أفأنت تكون عليه وكيلا؟"

لقد جعل الإسلام من وكالة الإنسان على نفسه شرط الفعل الضروري لبلوغ اليقين. من هنا تأكيد القرآن الدائم على أهمية العقل والفؤاد والسمع والبصر في تأمل "آيات" الله في الكون، أي كل ما يجعل من الرؤية الواقعية والفعلية أسلوبا لتذليل هوى النفس. فهي النظرة التي تبرهن في نهاية المطاف على أن مثلهم "مثل الذين كفروا بربهم، أعمالهم كرماد اشتددت به الريح في يوم عاصف".

حددت هذه الرؤية موقف الإسلام الرافض "للإرادة السيئة" التي تجعل من الرفض تمذهبا للهوى. وليس مصادفة أن تمتلئ آيات القران الأولى بكلمة "كلا"، كما في الآيات "كلا إن الإنسان ليطغى"، و"كلا لا تطعه واسجد واقترب"، و"كلا سوف تعلمون"، و"تحسب أن ماله أخلده. كلا لينبذن في الحطم". وهي مواقف رافضة متنوعة في تجلياتها، ثابتة في مرجعية انتمائها للرؤية الجديدة، باعتبارها تمثيلا لإرادة الحق، كما وصفها القرآن في آياته "يا أيها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد. ولا أنا عابد ما

عبدتم. ولا انتم عابدون ما اعبد". فالرفض هنا ينسحب على الحاضر والماضي والمستقبل. انه رفض يحتوي على تعارض شامل في الرؤية والفعل والانتماء، وتعارض بين "أنا" الحق (الحقيقة) و"انتم" الهوى (الأهواء). انطلاقا من إن الحق واحد والهوى متنوع. ذلك يعني انه كان يواجه من حيث حوافزه وغايته رفض الوثنية المبني على تقليد هواها، والذي دعوه بتقليد الآباء والأجداد. فقد رفض العرب الوثنيون أن يكون الإنسان وسيطا بينهم وبين الله. وردوا على محمد قائلين "إن انتم إلا بشر تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا". وكان الرد الإسلامي نفيا لهذا التقليد: "وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بإذن الله. وعلى الله فيتوكل المتوكلون".

وهو نفي جرى استكماله في تحدي الواقع الوثني وتصوراته الكبرى عن الله والوجود والإنسان. فنراه يتحدى في آن واحد تقاليد الهوى الوثنية وعبادتها لهواها، وتقاليد وأدها البنات، ومواقفها من نفسها ومن الآخرين، ومن الغنى والفقر، والسلوك والعادات. واجمع ذلك في تجهيله إياها. بحيث اعتبر تقاليدها تقليدا وجاهلية. وعوضا عنها حاول أن يزرع في أعماق الروح الإنساني مسئوليته تجاه ما يجري، وضرورة شهوده وشهادته على كل ما حوله. فقد تحدى وأد البنات في تساؤل مستهجن "وإذا المؤدة سئلت بأي ذنب قتلت". ودفع هذا التحدي إلى أبعاده القصوى عبر تأمل الإمكانات غير المتناهية في الخيال، باعتبارها احتمالات، مثل أن يقول لهم لنفترض إن الله جعل عليكم الليل سرمدا فكيف بإمكانكم الرؤية حينذاك؟ أو أن جعل عليكم النهار سرمدا فمن يأتي بالليل للمنام؟ وهي "فرضيات" خيالية لها معناها الواقعي في تحدي العناد التقليدي للوثنية، دون أن تقع في شباكها. لأنه تحد مبني على أساس تجاوز تقليد الأسلاف إلى تقاليد الإسلام للحق. وذلك لفسحه المجال أمام الإمكانية الدائمة للبحث عن طرق جديدة في الإيمان، باعتبارها احتمالات لا تحصى. وقد حدد القرآن هذه المعنى العميق للتحدي في إحدى آياته قائلا: "إن كنتم في شك من ديني، فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله. ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم. وأمرت أن أكون من المؤمنين".

لقد جعل من التحدي الدائم رديفا للإصرار على الحق. وليس اعتباطا أن

يردد في سورة الرحمن "فبأي آلاء ربكما تكذبان" ثلاثون مرة، كما لو انه أراد مواجهة كل الاحتمالات المتعددة لإصرار الوثنية التقليدي بإصرار الإسلام المتسامي. وهو إصرار جعله أحيانا يواجه عناد الوثنية بصورة متسامية في ظاهرها مثلما رد مرة على تكرار الاتهام الوثني، بأن ما يقوله هو "سحر مبين"، بعبارة " قل نعم! وانتم داخرون"، أي صاغرون. وذلك لإدراكه مصدر العناد الوثني في الهوى. من هنا آية الفعل العملي القائلة "فلا يصدك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى"، أي أن النزول عند هوى الآخرين أو الانكسار أمام ضغوط "الإرادة السيئة" سوف يؤدي بالضرورة إلى الموت. بينما الحقيقة والإرادة الصادقة منها لها من يحفظها. وبهذا المعنى يمكن فهم الآية القائلة "إنا أنزلنا الذكر وإنا إليه لحافظون". إذ ليس القرآن سوى الذاكرة الدائمة لاستنهاض القلب في طلب الحق. وهي تذكرة تجعل من الثبات أسلوبا للعمل الدائم لا قاعدة جامدة من تشنج الآراء والتصورات والأحكام والأفعال. من هنا معارضة العجالة في تناول الأمور أيا كان مصدرها وغايتها. وليس مصادفة أن يصور الإنسان في أحد الآيات قائلا "لقد خلق الإنسان عجولا". فقد وجد في العجلة تمظهرا للطيش وفقدان الحلم. ولا يعني ذلك تهاونا مع البطيء والتخلف. على العكس! إن معارضة العجلة هي الصيغة العقلانية لضرورة الإرادة الحكيمة في الفعل السريع. من هنا تأني وهدوء الفعل المحمدي في مواجهة مكر العرب الهائل، الذي "تزول منه الجبال". فالثبات أمام مكر الخليقة يفترض بالضرورة عقلا وحكمة يتجاوزان وسائل النفس الغضبية والعقل السيئ إلى مصاف اليقين التام في انتصار الحق، كما وضعه في الآية "فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله، إن الله عزيز ذو انتقام".

إن اليقين بانتصار الحق هو الرد الشامل على يقين الجاهلية بالظن. وليس الظن سوى الصيغة "العقلية" لهوى الوثنية. من هنا الفكرة الإسلامية عن إن الآلهة الوثنية ما هي إلا أسماء سّموها لا سلطان مادي ومعنوي لها. ومن ثم فإن أتباعها هو نتاج "الظن وما تهوى الأنفس". وهي تبعية تجرد الإرادة الإنسانية من ذاتيتها وتفقدها فرض (حق) الولاية الذاتية، باعتبارها مصدر الطاقة الدائمة لليقين والإرادة المتسامية. أما ديمومتها فهو إدراك خاص لعلاقة الماضي بالمستقبل، بوصفه إدراكا لعلاقة الباطل بالحق بمعايير الإرادة الإسلامية.

ووضع الإسلام هذه الحصيلة في الفكرة القائلة، بأن كل شيء عرضة للزوال وبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام. بمعنى بقاء القوة المتسامية. إذ ليس الجلال سوى القوة وديمومتها، وليس إكرامها سوى ديمومة عطاءها. ومن ثم فإن اليقين ببقاء القوة الإلهية وعطاءها، هو اليقين ببقاء ونصرة الحق. من هنا قول القرآن "ليس للكفر براءة"، وإن معيار النصر هو الحق فقط. لهذا رد على من يقول بان النصر لتجميع القوى فقط. إذ الجميع تنهزم أيضا. لقد أراد القول، بأن قوة الإرادة وقدرتها على تنفيذ ما ينبغي تفترض وجود الحق باعتبارها منظومة، لا كتلة من الظنون والأهواء.

وبهذا المنحى سارت فكرة القدر الإسلامية. فالقدر الإسلامي هو القدرة الإسلامية، أي الاستطاعة على تحقيق ما ينبغي. ومن ثم ليست فكرة القدر سوى فكرة اليقين بانتظار الحق فقط، لا انتظار حدوث الأشياء في تيار الزمن. إذ المقصود من قول القرآن "إنا كل شيء خلقناه بقدر"، هو إبداع التناسب الضروري في كل فعل على انه جزءا متناسقا في منظومة الحق (الإسلامي).

وأعطى الإسلام لهذه الفكرة أبعادها الشاملة عندما شدد على أن كل ما حولنا يكشف عن وجود ثابت وظل عابر، وكل ما نراه ونسمعه ونتخيله له بداية ونهاية. فالنجوم تظهر وتختفي، والأفلاك تتحرك، والجبال تتحطم، والجنان تزهر وتذبل، والشجر يورق ويحترق، والماء يحي ويغرق، وكل متناه قريب، وكل بعيد آت، وكل آت زائل لأن كل ما يجري هو كلمات أو أقدار في تسبيح الإرادة الإلهية. وهو السبب القائم وراء تعامل النبي محمد مع الماضي باعتباره مستقبلا، ومع المستقبل باعتباره ماض. فالماضي والمستقبل هما طرفي المسار الحتمي لانتصار الحق، كما في الآية "ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين"، و"إن جندنا لهم الغالبون"، أي أن الماضي عبرة والمستقبل برهان، وما بينهما تترامى الإرادة الإسلامية، باعتبارها أسلوبا للفعل بمعايير نظام الحق. مما حدد بدوره روح الأمل الفعال في مجرى معاناة الحق. من هنا مخاطبة القرآن محمدا "ما أنزلنا عيك القرآن لتشقى"، لأن "الساعة آتية لا ريب فيها"!

حددت هذه الفكرة مهمة السعي الدائم انطلاقا من انه "ليس للإنسان إلا ما

سعى، وإن سعيه سوف يرى". فالإنسان في نهاية المطاف هو كيان "كادح إلى ربه فملاقيه". فهو القضاء، الذي يحد قدر ومستوى الارتباط الإنساني بالحق. انه القدر الذي يعقل إرادته ويجعل منها أسلوبا لمواجهة الواقع والرد على إشكالاته بمعايير الحق.

وتعطي هذه المواجهة للفرد والجماعة حق الحديث باسميهما، والأسلوب الذي يجنبهما خسارة النفس. فعندما يخاطب القرآن أتباعه ومعارضيه قائلا "فاعبدوا ما شئتم من دونه. قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم"، فإنه لم يقصد بذلك سوى استثارة روح الحق في الفرد والجماعة. انه أعطى للجميع حق عبادة ما يشاءون، أي حرية الفعل، ولكنه استتبع ذلك بالحكمة الخالدة القائلة، بأن الخاسرين من يخسرون أنفسهم. ولا تعني خسارة النفس هنا سوى زيفها وضلالها عن الحق. والحق هنا هو ليس حكم النصوص كما هي، بل مرجعية الرؤية المنظومية. من هنا مخاطبة القرآن للمسلمين "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين لله. فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين". بمعنى ضرورة خوض الصراع باسم الحق حتى النهاية. إذ ليست الفتنة سوى افتراق الباطل لا اختلاف الاجتهاد. والمقصود بدين الله هو نظام الحق. لهذا أكد على أن القتال يقف عند حدود العدوان، واستمراره على الظالمين فقط، أي المعتدين على نظام الحق.

جعل الإسلام من إقرار الحق وتحقيقه في كافة ميادين الحياة ومستوياتها إلزاما شاملا تاما مطلقا، انطلاقا من إن الله هو الذي "أرسل رسوله بالهدى ودين الحق يظهره على الدين كله ولو كره المشركون". ذلك يعني، إن الإسلام هو نظام الحق. وشأن كل نظام يفترض معاناة حقائقه من اجل بناء صروحه المادية والمعنوية. فعندما يؤكد النبي محمد في مخاطبته للوثنيين، بأنه لا يملك لهم ضرا ولا رشدا فإنه لم يقصد بذلك سوى ضرورة اشتراكهم الفعال من اجل بلوغ الغاية الأسمى. انه حوّل منظومة القيم الثابتة في مرجعية الحق الإسلامي إلى نظام التفعيل الدائم للفرد والجماعة. وليس اعتباطا أن يربط ذلك بالغيب. فالغيب هو ليس المجهول، بل المستقبل. وكل مستقبل آت، كما أن كل آت قريب. إلا أن حقيقته ونتائجه مرتبطة بالإرادة الإنسانية وغاياتها الباطنة. ذلك يعني انه جعل

من الانتظار نعمة، ومن المستقبل قيمة روحية ومسئولية كبرى. إذ ليس الغيب في الرؤية الإسلامية سوى وجه الله (الحق) يتراءى للإنسان على قدر إيمانه به والعمل من اجله. ومن ثم لا يعني عدم امتلاك محمد للنصر والرشاد سوى عدم تقريره المسبق للنتائج المباشرة، أي ليس المقصود بالإسلام سوى "طريق الهداية" أو أسلوب العمل لإيجاد النسبة الضرورية بين الطبيعي (الملك) والماوراطبيعي (الملكوت) في الإرادة. وبالتالي تحرير الإسلام من جموده في تقليد العقائد.

إننا نعثر في كل القيم الثابتة والراسخة للإرادة الإسلامية على استمرار وتناسق وتجانس للطبيعي والماوراطبيعي. كما نعثر على الحركة المرنة بين الوسيلة والغاية، الضرورة والواجب، الواقع والمثال. فالإسلام يذلل الهوى بوصفه المستوى الطبيعي لإيمان الوثنيين وسلوكهم، ويتجاوزه إلى المستوى الماوراطبيعي في كافة الميادين. فعوضا عن الهوى يؤسس لليقين، وعوضا عن تقليد الآباء يؤسس لسلطان التوكل على الله (الحق)، وعوضا عن إتباع الأسلاف يؤسس لاختيار طريق الحق. وأعطى لمساعي الإنسان أبعادها الماورائية، باعتبارها حلقات في سلسلة الحق الإلهي. فالقضاء على الفتن يهدف إلى سيادة الحق، والقضاء على الظلم يهدف إلى تأسيس مرجعية الحق بوصفه نظاما شاملا. ويستلزم ذلك ربح النفس معنويا وتجنب خسارتها. فالحاضر جزء من المستقبل، والمستقبل غيب، لأن أسراره فينا. ونحن على قدر ما نسعى إليه، وما نسعى إليه هو قدرنا، وقدرنا على مقدار ارتباطنا بالحق.

كل ذلك يجعل من الإسلام دين الإصلاح الدائم، بوصفه قراءة متجددة لمشاكل الوجود بمعايير الوحدة المرنة للملك والملكوت والجبروت، وفي تنسيقه المتجدد لها في مختلف المراحل التاريخية. وهي قراء تجعل من حقيقة الإسلام مجازا للحكمة الخالدة، أي تعبيرا على قدرته واستعداده الدائمين على تفعيل منظومة المرجعيات النظرية والعملية المتراكمة في تاريخ الثقافة الإسلامية، وبالشكل الذي يستجيب للحاضر إشكالاته الجوهرية الكبرى.

❖❖❖

من الانتظار نعمة، ومن المستقبل قيمة روحية ومسئولية كبرى. إذ ليس الغيب في الرؤية الإسلامية سوى وجه الله (الحق) يتراءى للإنسان على قدر إيمانه به والعمل من اجله. ومن ثم لا يعني عدم امتلاك محمد للنصر والرشاد سوى عدم تقريره المسبق للنتائج المباشرة، أي ليس المقصود بالإسلام سوى "طريق الهداية" أو أسلوب العمل لإيجاد النسبة الضرورية بين الطبيعي (الملك) والماوراطبيعي (الملكوت) في الإرادة. وبالتالي تحرير الإسلام من جموده في تقليد العقائد.

إننا نعثر في كل القيم الثابتة والراسخة للإرادة الإسلامية على استمرار وتناسق وتجانس للطبيعي والماوراطبيعي. كما نعثر على الحركة المرنة بين الوسيلة والغاية، الضرورة والواجب، الواقع والمثال. فالإسلام يذلل الهوى بوصفه المستوى الطبيعي لإيمان الوثنيين وسلوكهم، ويتجاوزه إلى المستوى الماوراطبيعي في كافة الميادين. فعوضا عن الهوى يؤسس لليقين، وعوضا عن تقليد الآباء يؤسس لسلطان التوكل على الله (الحق)، وعوضا عن إتباع الأسلاف يؤسس لاختيار طريق الحق. وأعطى لمساعي الإنسان أبعادها الماورائية، باعتبارها حلقات في سلسلة الحق الإلهي. فالقضاء على الفتن يهدف إلى سيادة الحق، والقضاء على الظلم يهدف إلى تأسيس مرجعية الحق بوصفه نظاما شاملا. ويستلزم ذلك ربح النفس معنويا وتجنب خسارتها. فالحاضر جزء من المستقبل، والمستقبل غيب، لأن أسراره فينا. ونحن على قدر ما نسعى إليه، وما نسعى إليه هو قدرنا، وقدرنا على مقدار ارتباطنا بالحق.

كل ذلك يجعل من الإسلام دين الإصلاح الدائم، بوصفه قراءة متجددة لمشاكل الوجود بمعايير الوحدة المرنة للملك والملكوت والجبروت، وفي تنسيقه المتجدد لها في مختلف المراحل التاريخية. وهي قراء تجعل من حقيقة الإسلام مجازا للحكمة الخالدة، أي تعبيرا على قدرته واستعداده الدائمين على تفعيل منظومة المرجعيات النظرية والعملية المتراكمة في تاريخ الثقافة الإسلامية، وبالشكل الذي يستجيب للحاضر إشكالاته الجوهرية الكبرى.

❖❖❖

الصيرورة الروحية للنبي محمد

قد يكون الزمن هو الوحيد القادر على أن يطوي في تياره كل ما هو عرضة للموت والزوال، لكنه يرمي لنا في نفس الوقت كل أشكال الممكنات والمفاجئات. فهو ليس فقط ما يظمئنا بل وما يروي عطشنا، ويمرض السليم بيننا ويشفي العليل منا، ويخمد الآلام ويثيرها فينا، ويسعدنا ويشقينا ويفرحنا ويبكينا ويقسو علينا ويواسينا. كما أنه سارق الذاكرة وحاميها، وصارفها وخازنها.

لكننا عادة ما ننسى ونتناسى لكي تكون ذكرياتنا وذاكرتنا أحدّ وأشّد في تناول ما هو مستعد للحياة والبقاء والديمومة والصفاء. عندها سيكون بإمكاننا تجريد الأحداث الجسام عبر تحويلها إلى مآثر نقية. حينئذ يكون بإمكاننا النظر إليها على أنها جزء من ماضينا وتجارب أممنا. بل ونذهب ابعد من ذلك لكي نرى فيها صورة من صور التنقية الضرورية للروح. حينذاك يصبح رفع هذه المآثر إلى مصاف القدر، الصيغة الأكثر "منطقية" لرؤية مسار التاريخ وما فيه. عندها يكون بإمكاننا رؤية "حقيقة" مسارها كما لو أنها حتما وقدرا لابد منه. وحالما نرتقي إلى هذا المستوى من التجريد يصبح من "الطبيعي" أن نجعل منها لغزا محيرا أو سرا معقولا بمقدار ما فينا من قدرة على التأويل. آنذاك تصبح الفكرة والتاريخ شيئا واحدا. فالتأويل هو ملك المقدس وملكوته، كما أنه جبروت الرغبة الإنسانية في تكثيف ما تراه غاية الوجود والتاريخ. وحالما يجري تمثل هذه الحالة يتحول الزمن من قوة الفناء إلى قوة البناء في وجود الأشياء جميعا، كما يصبح المبرد الذي يسنّ حديد العمر صانع نشارة المرآة الجديدة التي نتأمل فيها حاضرنا ومستقبلنا.

وحالما تحول القرآن إلى الكتاب المقروء ليلا ونهارا في المساجد

والمقاهي، والبيوت والشوارع، والمآتم والأعراس، والهجوم والفرار، والانتصار والهزيمة، فإنه يكون بذلك قد اختزل حقيقة العذاب الذي عانى منه محمد وأرهق روحه وعقله وجسده قبل أن يصبح معجزة. وهو "عذاب" التحدي المميز للشخصيات الكبرى. بحيث جعله يواجه الأبعاد الكونية له في سماع التأنيب والمؤاساة في الآية القائلة له "ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى". فكل شيء يبرهن على أن قدر الشقاء والعذاب على قدر المواجهة وحجم ما تتحداه وتقدمه من بدائل. وقد كان التحدي الأول لمحمد يقوم في مواجهة ذاته المتسامية بهيئة تحد لقراءة ما لا يعرفه، بوصفه الدرس الذي تلقنه للمرة الأولى في مواجهة من ينطق لنا الحروف ويعلمنا قراءتها. وواجه محمد هذه الحالة للمرة الأولى في غار حراء. لكنه تهجي للحروف، وتعلم لقراءة من نوعين ومستويين آخرين.

فالمشهور والمعلوم والمسجل في القرآن أيضا عن حادثة اللقاء الأول بين محمد والملاك (جبرائيل) في غار حراء هو حالة الهلع والاندهاش، التي تحولت إلى "غيبوبة" التوجس الذاتي عما إذا كان ذلك حلما من أحلام اليقظة، أو صورة من صور الجن والجنون، أو طيفا من أطياف الخيال، أو لقاءا ربانيا سوف يرفع محمد من مجرد "رجل أمين" من رجال قريش إلى نبي مرسل للعالمين. وسوف تتهمه الأعراب والعرب جميعا بهذه الصور، وبالأخص حالما اخذوا بوصف أقواله وأفعاله بالجنون والخيال المريض والكذب والأساطير، أي بكل تلك الصفات التي عادة ما توصف بها الرجال العظام حال تحديهم للتحجر الذهني والتقاليد اليابسة لأقوامهم وأممهم.

وقد واجه النبي محمد هذه الاتهامات المرة والمريرة بادئ الأمر بذاته ولذاته قبل أن يواجهها من جانب الآخرين. وحالما جرى تذليل عقدة الخوف والشك من صدمة اللقاء الأول بملاك "الغيب" تحول الخوف إلى شجاعة، والشك إلى يقين، واللقاء الأول إلى بداية أزلية، والكلام إلى وحي، والتساؤل إلى إجابة. لقد انقلبت الأمور كلها رأسا على عقب، بمعنى أنها أخذت تسير، شأن كل تيار جارف من الهياج والعنفوان والتعرج، إلى حالة الهدوء والسكينة والاستقامة. وقد تكون هذه العملية الأكثر تعقيدا بالنسبة للبصر والبصيرة والعقل

والفؤاد في مسعاهم الدائم للبحث عن توافق في الرؤية يرتقي إلى مستوى التوفيق في العمل.

فالإجابة البريئة في عبارته القائلة، بأنه "ليس بقارئ" والممتلئة بتساؤل اغرب مما في طلب الوحي إياه (بأن "يقرأ") كانت في جوهرها تعبيرا عن حالة الاندهاش والحيرة المعرفية التي ترفع عظماء الرجال إلى مصاف الإحساس العميق بشدّة الهلع المتسامي. من هنا وقعها الشديد في أذنه وروحه للدرجة التي تحولت كلمة واحدة إلى عنوان الوحي كله. وكان بالإمكان أن تكون كلمات أخرى تحل محلها وتبقى الحقيقة هي ذاتها. إلا أن مصيرها التاريخي سوف يكون شيئا آخر. لقد شاءت الصدفة أن تصير حقيقة، وأن تصير الحقيقة صدفة. وهو لقاء نادر التكرار، لكنه يشكل على الدوام سرّ الإبداع التاريخي العظيم، أي الإبداع الأكثر خفاء بسبب جلاءه التام. من هنا استعداده للتأويل غير المتناهي.

فقد كان الصدى الأول للوحي الذاتي يقوم في مطالبته إياه بأن يقرأ. وهي العبارة التي ابتدأ بها قرآن محمد التاريخي ليتحول لاحقا إلى قرآن الكلمة الأزلية وعنوان الفكرة الأبدية. غير أن هذه الدورة المرفوعة إلى مصاف المطلق لم تكن في بدايتها أكثر من معاناة الإرادة المتسامية في مسعاها لإدراك حقيقة المجهول. ونعثر على هذه المعاناة في العبارة المقتضبة للآيات التي تطالبه بكلمات: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾.

إننا نقف أمام مطالبة بالقراءة أرهقت كيانه الجسدي، لكنها صنعت في الوقت نفسه كينونته الروحية. وذلك لأنها لم تكن من حيث حقيقتها التاريخية والماورائية سوى سرّ القراءة الأبدية للحقائق الخالدة. وشأن كل قراءة أولية تفترض تعلم تهجي حروفها. من هنا ينبغي فهم إجابته بأنه ليس بقارئ، على أنه لم يتعلم قبل ذلك تهجي حروف الوجود بالشكل الذي يمكنّه من تجاوز حدود وجوده الطبيعي الذي صنعته تقاليد العرب الوثنية. فقد طالبه ملاكه الروحي بأن يقرأ حقائق الوجود الأولى، التي تقول بأن هناك غاية سامية في الوجود ينبغي أن تكون للمرء ربا، وأنه ككل كيان مخلوق عرضة للزوال، وإن الإنسان لا يختلف

عن كل موجود، وأنه ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ﴾، بينما حقيقته صيرورة تفترض تعلّمه هذه الحقائق، التي تعادل بدورها ما يكتسبه الإنسان في مجرى كشفه للمجهول. ومن ثم يفترض تعلم هذه الحقيقة محاربة الطغيان أيا كان نوعه، واستكمالها بتعلم نطق اللسان والجنان المعارض، بوصفه اقترابا من الله (الحق).

لقد واجه هنا محمد للمرة الأولى الصوت الروحي في أعماقه، الذي كشف له وهو في ظلمة حراء، أسرار الوجود والحياة. فأسرار الوجود الكبرى هي عناصر أولية بسيطة، وإن سرّ الطغيان في المال والغنى، وإن الموقف الحياتي الحق يفترض الاعتراض والانتفاض، كما إن استمراره هو سجود دائم أمام الحق واقتراب دائم منه. ولم تكن هذه الحقائق مجهولة على العرب، لكنها كانت مجرد أمور معلومة وليست مبادئ معقولة وعملية. ويعادل هذا الواقع الجهل بها. وهي فكرة تضمنتها الآية المذكورة أعلاه عندما أشارت إلى أن الله علم الإنسان ما لم يعلم. لكنه حالما يستغني فانه يستغني عن حقيقة العلم. وقد صدح هذا الإدراك في أعماق محمد عند أول مواجهة له بملاك المطلق الأخلاقي، الذي طالبه بالاعتراض والانتفاض على حالة الخروج الجاهل عن صراط الإدراك الضروري لحقائق الوجود. لقد طالبه بقراءة الحقيقة بنفس القدر الذي طالبه بحقيقة القراءة. وهي وحدة تستفز العقل والقلب والضمير وتوحدهم في إرادة فاعلة بعد أن تهدأ في يقين ذاتي. لهذا لم يجب محمد حالما سمع النداء للمرة الأولى بكلمة "علمني!"، شأن كل رجل بلغ الأربعين عاما من أعوام العرب العصيبة من حروب وتجارة وتنقل. على العكس لقد جاءت ردود فعله مغايرة للطلب! بحيث كانت أقرب ما تكون إلى رد فعل تلميذ مبتدئ، حصل على تعبيره النموذجي في (سورة المدثر). فقد ارتعد محمد وانهارت فرائصه شأن كل كيان مرهف الإحساس، حال وقوع الكلمات على أوتار روحه المتوترة في بحثها عن سكينة مثلى. لقد هلع محمد من صدى ظلمات حراء الحائرة في أعماقه. وعندما لاذ بالفرار من سماع النداء، فإنه وجد ملاذه في البحث عن غطاء جديد يقيه من اضواء نور الاكتشاف المحّير للبصر والبصيرة. لهذا طالب خديجة بأن تغطيه بكلمات "دثريني! دثريني!". وسوف تصدح هذه الكلمة في سماعه بالآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾. وهنا للمرة الأولى تحولت المعاناة المنطوقة في الكلمة إلى وحي. وهو

تحول أقرب ما يكون إلى رجع الصدى الروحي في العقل والوجدان، كما نراه جليا في الدعوة ﴿قُمْ فَأَنذِرْ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾.

نقف هنا للمرة الأولى أمام انعطاف تاريخي هائل في عقل محمد ووجدانه. وهو انعطاف صنع منهما سبيكة حية يمكن وضعها بعبارة "القراءة المعقولة بمنطق الوجود، والروح المهموم بإرادة العمل". ذلك يعني انه اخذ يتعامل مع كل ما يواجه إرادته المهمومة بمبادئ الدعوة الجديدة ومنطق قراءتها الخاص. فعندما قال أبو لهب عنه "تبت يدا محمد" فإن الآية ردت عليه بعبارة ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾. وعندما عيرّه العاص بن وائل بالأبتر، رد القرآن ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾. وعندما همزه ولمزه من كان مستقوٍ بما لديه من المال والجاه جاء الرد ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ كَلَّا لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ﴾. وعندما وجد انعدام البال تجاه اليتيم، نسمعه يقول ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ﴾. وعندما وجد قومه لا يهتمون إلا بالتكاثر (الحيواني والثروة) رد قائلا ﴿حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾. مما جعل من الأحداث والشخصيات والمواقف والمجريات والهواجس والنوايا والكلمة المعلنة والمستترة، جزء من قراءة ذاتية أشبه ما تكون بقراءة النفس.

بعبارة أخرى، إن شخصية محمد الآخذة بالتبلور في مجرى اختبارها على مهمات النبوة، قد جعلت من كل ما يواجهه جزيئة في فلك الربوبية المترقبة بعيونها الساهرة كل ما فيه، بما في ذلك أدق خلجاته وهواجسه وعواطفه. من هنا محاسبتها إياه، وتوبيخه وتوجيهه، وتعقب نواياه وتعنيفه، وتهدئته ومواساته. فعندما ضاق ذرعا من سلوك قريش فانه أصيب بخيبة أمل وشكوك فيما بدا له للوهلة الأولى ملاكا يعلّمه قراءة الحقيقة التي تجعل الأقربون إليه اقرب بمعاني الروح والجسد والفكر. إلا أن التعنت القرشي المتربي بنفسية التجارة ومهارة المراوغة المكية قد أغلق عليه نوافذ الأبعاد السحيقة والبعيدة لأشعة الخلاص. وقد وصل به الأمر حدا من شعور اليأس نجد انعكاسه في التوبيخ العنيف القائل ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾. لقد قال له وحيه الذاتي أو قراءة التحدي الهائل بعيون الإرادة المتنورة بماضيه، بأن كل ما كان هو جزء

من إمكان طفيف فيما لو نظر إليه بعيون الأمل القائم في إمكانية التغيير. لاسيما وأن الحقيقة المكملة لهذا التعنيف تقول أيضا، بأن ﴿مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾. وأرجعه هذا التوبيخ، شأن كل قراءة إرادية للنفس، إلى مجرى التحدي العام. لكنها لم تكن الحالة الوحيدة والنهائية، وإلا لتحولت النبوة، بوصفها المهمة الكبرى لإعادة بناء الوجود، إلى مجرد نزهة صغيرة.

فالنبوة التي أججت في أعمق أعماقه نفسية وذهنية التحدي الشامل بحيث جعلته يرفض قبول كل شيء بما في ذلك الشمس والقمر ما لم يتمم الأمر، هي الوجه الآخر للسريرة المتوهجة والوجدان المرهف اللذين ميزا شخصية محمد طوال حياته. ونعثر على هذه الحالة في أوائل السور "المكية" عندما كانت تعتريه مشاعر العزلة القاتلة من جحود الوثنية واستهزائها المرعب به وبما يقول. كما أنها الحالة التي كانت تقضّ مضجعه نهارا وليلا وأوقات الضحى والنهار وقبيل المغيب. باختصار في كل انعطاف الظل، كما لو أنها معاناة ظله أيضا. فنرى القرآن يقسم له ﴿وَٱلضُّحَىٰ وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾، أي أن مواجهتك لحالك ليس إهمالا لك، بقدر ما هو مصيرك الخاص. فالله لم يودعك ولم يبغضك.

لقد تحسس محمد حاله كما لو أنه مبغض من جانب إلهه! وفيها تنعكس حالة معبرة عن شدة البغض التي جابهته بها قريش، بحيث احتجبت عنه علاقة "الروح الأمين". وبدت له القضية كما لو أنها بغضاء شاملة. إلا أنها الحالة التي أرجعته أيضا إلى مجراه الطبيعي لكي يكتشف في ماضيه مستقبل الأمل النابع من تأمل حقيقة الانقلاب الهائل في صيرورته الجديدة. فقد خاطبه وحيه قائلا لم الشك في الآخرة؟! أليس هي أفضل من الأولى؟! ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾. وقد تقاسمت مراحل حياته الكبرى هذا العطاء، كما صورها الوحي في استفساراته وإجابته إياه ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾.

لقد قال له وحيه الذاتي، بأنك قد مررت بكل أصناف الحياة من أدناها إلى أرقاها. كما سوف نكفيك إياها في كل شيء. لكنها كفاية لا يمكن فهم حقيقتها

خارج إرادة التحدي الكبرى التي ميزت محمد حالما أبدعت ذاته شخصية الوحي في أعماقه بوصفها ذاته المتلونة في أفعال الممكنات. وحالما تبلغ الإرادة مستواها التام، بمعنى تحولها من هاجس ونية وإدراك إلى تأمل فاعل، وعقل فعال، وحدس يصرخ في الكلمة والعبارة عن قدرته على مواجهة كل شيء باسم الحق، حينذاك يصبح الرفض والتحدي شعار المواجهة الأولى لكل ما يعترض مسار قدميه وحركة يديه وتأمل عقله وتذوق مزاجه وخلجات روحه الأخلاقي. وليس غريبا أن نرى تكرار لفظ "لا" و"كلا" وشيوعهما في الآيات "المكية" الأولى. مثل أن يواجه حالة الأيتام بقوله ﴿كَلَّا بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ﴾. وأن يحدد طبيعة الانقلاب القذر في طبع الإنسان حالما يستغني بقوله ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾، أو أن يواجه وهم الخلود بالثروة كما في قوله ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ كَلَّا لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ﴾. وأن ينفي سخف الفكرة البدائية عند من ألهاه التكاثر البهيمي كما في قوله ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ﴾. وأن يؤكد على أن الخلاف حول ما يدعو إليه أمر زائل بسبب حقيقة ما يسعى إليه كما في قوله﴿ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾. فهي "لاءات" صنعته وصنعها بوصفها الحركة الحية المعبرة عن وحدة المعارضة والتحدي.

فالاعتراض الحق عادة ما يوصل المرء إلى التحدي العملي والمواجهة الفعلية. ونعثر على هذا الانتقال من الاعتراض على الأمور الجزئية والخفية إلى مواجهة الآخرين بالرؤية الكونية في صرخاته الشديدة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾. وتوجت هذه الفكرة سلسلة الرفض والتحدي، ووضعت الحد الفاصل بين المؤمن والكافر، أو الأنا والآخر بوصفها تحديا للنفس أولا وقبل كل شيء. وشأن كل معارضة وتحد شامل لابد وأن يصنعان روح المجاهدة. ونعثر في هذه الفكرة على بداية ما يمكن دعوته بالتكامل الذاتي لمحمد بوصفه نبيا عمليا، كما هو جلي في مخاطبته الذاتية: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾. وهو جهاد تمثل مضامين المعارضة والتحدي.

وشأن كل تحد ومعارضة شديدتين كانا مصدر المعاناة الجديد للنبي محمد.

وذلك لأن أصل المعاناة الفردية الكبرى عادة ما يتغذى ويتقوى من المعارضة والتحدي الكبيرين. وقد كان ميدانها ردود وصدود العرب الوثنيين. فقد عيّروه بكل ما أوتوا به من إمكانية. ولم يتركوا شيئا مهما كان عاديا وطبيعيا إلا ووجدوا فيه ثغرة للتشفي والاستهزاء والسخرية. فقد عيروه بالأبتر، وكان الرد ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾. وطغوا في تكذيب كل ما يقوله، فجاء الرد: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا﴾. وجعلوا من أحاديثه موضوعا للاستغراب والضحك، فجاء الرد: ﴿أَفَمِنْ هَٰذَا ٱلْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ﴾. وجاهدوا من اجل جعل القرآن مادة للاستهزاء والسخرية ﴿وَإِذَا عَلِمَ مِنْ ءَايَٰتِنَا شَيْـًٔا ٱتَّخَذَهَا هُزُوًا﴾. وعملوا على إبعاد الناس عنه، وتعمدوا عدم الاستماع كما في قولهم ﴿لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾. ودعوا الناس إلى هجرانه العلني كما نراها في الكلمات ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِىٓ أُذُنَيْهِ وَقْرًا﴾. بل نراهم يسعون إلى جعل اللغو فيه من اجل التشويش عليه وعلى أتباعه شعارا للعمل كما في قولهم﴿وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾.

واعتبروه رجلا مخدوعا في وحيه من خلال التوكيد على أصابته بالسحر وكونه مسحورا، بل ووصفوه بالاسم كما في الآية ؟؟؟﴿إن محمدا إلا رجلا مسحورا﴾. وعندما كان يكرر أقواله وأحاديثه، فإنهم يشعرون بالسأم منها لأنها تكرار، وأنهم قد استمعوا إليها مرارا كما في قوله ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا﴾. بل وصل بهم الأمر إلى أن خاطبه وحيه مرة قائلا: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾. والنتيجة كانت على الدوام واحدة: صدود دائمة وأوصاف متنوعة تجعل من كل ما جاء به النبي محمد كذبا وخداعا وزورا وبهتانا وسحرا وجنونا. وقد سجل الوحي هذه المواقف بكلمات تقول ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾. من هنا تقريرهم الصارم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ بِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَلَا بِٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾.

لقد واجهته العرب الوثنية بمعارضة بدائية يقوم فحواها في انه ﴿لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ﴾. واستكملوا ذلك باستغرابهم الطبيعي والمحكوم بمعايير الجسد كما في قولهم: ﴿أَءُنزِلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ مِنۢ بَيْنِنَا﴾. فقد كانوا يرونه كل يوم شأنه شأنهم،

فمن أين هذا الاختصاص "الإلهي" كما في قولهم ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾. من هنا مطالبتهم إياه بإنزال ملك عليهم كما في قوله ﴿وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ﴾. ولم يكن ذلك معزولا عما يمكن دعوته بالرد الطبيعي للرؤية الطبيعية العادية والبدائية. بمعنى وقوفها عن حدود الملموس من اجل الاقتناع بفكرة المجرد. وبغض النظر عن الطابع الواقعي لهذه الفارقة، إلا أن مضمونها الفعلي وتأثيرها الوجداني يقوم في كونها جزء من نتاج المواجهة والتحدي المتبادل الذي لا يرضخ ما فيه إلا باليقين التام. الوثنية تطالبه بيقين ارضي وملموس، وهو يطالبهم بيقين الإيمان. فقد استغربت الوثنية كيف انه ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾. ووجدوا في فكرته عن المعاد والثواب غرابة لا يمكن عقلها كما في قوله ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾. و﴿يَقُولُونَ أَءِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِى ٱلْحَافِرَةِ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً قَالُواْ تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ﴾. بينما كانت الردود على قدر الصدود: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُواْ لَا يَرْكَعُونَ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾، وأنه ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ۖ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾، وأخيرا لا معنى لاستغرابهم بوجودك الحي بينهم شأنك شأنهم لأنه سبق وان ﴿أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَٰجًا وَذُرِّيَّةً ۚ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾.

وقد دفع محمد فكرة "الآية" التي طالبته بها العرب الوثنية إلى ميدان الروح والإيمان والإرادة واليقين. ومن خلالها حاول إظهار نبوته الفعلية. لكن كفاية النبوة الحقيقة ليست عصا سحرية، بل عصا الوجود الغليظة. بمعنى أنها كفاية الأمل لا العمل. من هنا مخاطبة الوحي إياه: ﴿إِنَّا كَفَيْنَٰكَ ٱلْمُسْتَهْزِءِينَ﴾. ويعكس هذا الأمل أولا وقبل كل شيء، يقين الإرادة المصممة على إنجاز مهماتها الكبرى. فالمعاناة الكبرى على قدر الهموم، لكنها حالما تكوي الروح والجسد، فإنها تصنع إرادة عارمة مداها التحدي العنيد! لكنها لا تفقد الروح من تأملاته، ولا الجسد من آلامه، ولا النفس من حسراتها. فقد خاطبه وحيه مرة ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾. وطمأنه في حالة أخرى قائلا ﴿فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ ۘ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾. وشأن كل روح مكتوية بهمومها، وجسد

معرّض للاستهزاء والاستخفاف، عادة ما يؤدي مواساتهما وطمأنتها بالمستقبل إلى استثارة القلق المتزايد.

فالقلق ليس مصدر الحركة الدائبة للهواجس والشكوك فقط، بل ومعذّب الأنا في معاناتها بلوغ نفيهما باليقين. وعادة ما يتخذ ها النفي في مراحله الأولى صيغة "التنكيل بالنفس"، باعتباره أسلوب الوعي الذاتي المتراكم في نفي الشكوك. ونعثر على هذه الحالة في وحيه الذي خاطبه مرة وهو في أوج التذبذب بين الشك واليقين قائلا: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾، أي لعلك قاتل نفسك لأنهم لا يؤمنون بما تقول؟! ذلك يعني، إن الشك هنا هو الصيغة المقلوبة لليقين، كما إن الهواجس البالغة حد الجزع هي الصيغة المقلوبة لمعاناة الأنا المحمدية في استصراخها الرغبة الصادقة كي يستمع إليها قومه ويرون ما في "آياته" من بساطة هي عين الحقيقة. بحيث جعله يستغرب لا مبالاتهم الباردة ويستنكرها بقدر واحد. مع أنها بسيطة للغاية. ولا تحتاج إلى كبير عناء من اجل معرفة آلية فعلها. وقد أشار وحيه إلى هذه الآلية ببساطته المعهودة في مخاطبته إياه: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾. وهي حقيقة! إذ كيف يمكن للمرء إيصال صوته للموتى ولمن ولى الأدبار، أي لكل أولئك الذين لا قلوب حية بين جوانحهم، ولا سمع يسترقون به الإنصات إلى نبضات الحياة. وإذا كان الأمر كذلك، فليس هناك من معنى للجزع وتأنيب النفس، بوصفه اليقين الجديد الذي جعل وحيه يخاطبه لاحقا ﴿وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ﴾. وإذا كان الأمر كذلك، ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾. وتشير هذه النصيحة إلى بلوغ وحيه الذاتي نقطة القطيعة مع حالة الصم والبكم والعمى التي تصيب البصر والبصيرة في تأمل ما يقول. وهي حالة قد تولد اليأس والقنوط. لكنها تبدو "طبيعية" على خلفية كون الكلام القرآني ليس جديدا في مفرداته. أما كيفية ونوعية قراءته للوجود ومشاكله وإشكالاته فقد كانت مثار السخرية والاستهزاء والتشفي والجفاء.

ويصعب علينا الآن حساب أو معرفة تكرار هذه الحالة. لكن مجرد ارتقائها إلى مصاف الوحي المجسد في "آية" قرآنية يعكس تحول كميتها إلى نوعية. ومن

ثم احتوائها على قدر المعاناة الفعلية التي واجهها محمد في محاولاته الحثيثة إقناع العرب الوثنيين بضرورة الارتقاء مما اسماه لاحقا بالجاهلية إلى الإسلام. وأدت هذه المحاولات بصدودها المتكررة إلى أن يخاطبه وحيه يوما قائلا: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ﴾. أو أن يقول له: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِي يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾. بل وصل به الأمر في إحدى المرات انه تمنى لو يولي هربا إلى أعماق الأرض السحيقة أو إلى أعالي السماء من اجل أن يمسك بكل ما يمكن مسكه من اجل أن يصرخ بوجوههم: "خذوا ما تريدون أيها الجهلة!". إلا أن إصراره هذا انقلب كالعادة إلى آية تقرأ معاناته الذاتية من خلال توجيه الصراخ والتهمة إليه، كما نراها في عبارة: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾.

وقد كان هذا التوبيخ العنيف والنقد العارم موجها ضد كيانه لا كينونته، كما نراه في صعود فكرة الصبر القرآنية وجوهريتها بالنسبة للإيمان والإنسان. إذ نعثر فيها على حالة نفاذ الصبر وتوكيد ضرورته بوصفه فضيلة كبرى. فالصبر إحدى الفضائل، التي رفعتها العرب في مجال الكلمة والرؤية والأخلاق إلى مصاف المطلق. إذ لم يعن اشتقاق الجميل من الجمل (الصبر) سوى الالتقاء الروحي الأوسع لما سيدعوه الإسلام لاحقا بوحدة الجمال والجلال. إذ نعثر على هذه الفضيلة في أول تراكم فعلي ضد اشتداد التحدي والعذاب الداخلي لمحمد في مجرى مواجهته ردود العرب وصدودهم. وليس مصادفة أن نرى تحول فكرة الصبر إلى علامة الإيمان لمن ينوي النجاح وتجنب الخسارة كما في قوله ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ٱلَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ﴾.

فقد كانت المواجهة الفعلية ضد الوثنية العربية تتسم بالشمول من حيث آفاقها ومضمونها التاريخي والروحي. أنها لم تكن معركة عابرة في رمال متحركة، بقدر ما كانت معركة ضد صحراء الروح القاحلة. من هنا ثقلها الشديد. كما نعثر على هذا الإحساس في عبارة ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾. ويفترض هذا الثقل الثبات في المواقف. بمعنى تربية الإرادة لا كسرها. مما جعل من مواقفه المتغيرة والمتبدلة والمتنوعة والمختلفة قوة متوحدة من حيث النية والغاية. من هنا بدايتها

بالصبر وانتهاءها به. فقد طالبه وحيه مرة بالصبر والهجران الجميل قائلا ﴿وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهۡجُرۡهُمۡ هَجۡرٗا جَمِيلٗا﴾. واستحثه مرة أخرى بقوله ﴿فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۖ وَلَا يَسۡتَخِفَّنَّكَ ٱلَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾. وألزمه في أخرى بالثبات فيه لأنه لا مضيعة مع الصبر كما في قوله ﴿وَٱصۡبِرۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾. لقد أوصلته تجارب التحدي الذاتي إلى أن المرء لا يستطيع بلوغ مرام الخير الكبير دون الصبر. وهي فكرة حددها الوحي بعبارة تقول بأن، ﴿ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيۡرٞ لِّمَنۡ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا وَلَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلصَّٰبِرُونَ﴾. وإذا كانت هناك صعوبة في بلوغ المرام، فإن الأرض واسعة للصابرين، وضيقة لمن لا صبر له كما في قوله ﴿وَأَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌۗ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجۡرَهُم بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾.

أوصله وحيه الذاتي في مجرى الصراع والتحدي الشامل للوثنية إلى حقيقة بسيطة تقول، بأن الصبر هو الجوهر الروحي للأعمال الكبرى. ذلك يعني، إن حجم المعاناة الدائمة لمحمد غالبا ما كانت تضعه أمام شكوك واسعة وعميقة بجدوى ما يقوم به أمام الأذن الصماء والعين العمياء والبصيرة الميتة للعرب الجاهلية. إذ لا تعني "أرض الله الواسعة" سوى محاولة الخروج من ضيق الأرض النفسية التي كانت تخنقه بين الحين والآخر. وقد عصفت به هذه النتيجة فيما يبدو بحيث اختمرت في مطالب ثلاثة كبرى سجلها الوحي. الأول وهو إتباع ما يوحى إليه كما في قوله ﴿وَٱتَّبِعۡ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَٱصۡبِرۡ﴾. والثاني تعلم الصبر بوصفه شوكة العزيمة كما في قوله ﴿فَٱصۡبِرۡ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلۡعَزۡمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾. والثالث تحويل الصبر إلى أسلوب بناء الإرادة الشخصية كما في قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصۡبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾. إننا نعثر في هذا التدرج التاريخي للوحي أيضا على تراكم المعاناة وحجمها في تربية الإرادة الفاعلة بمعايير الحق المتسامي. بمعنى الانتقال التدريجي والصعب من قلق العقل والوجدان إلى يقين الإرادة الفاعلة. ولا يمكن بلوغ هذا التحول حالة الصفاء والهدوء التام. مما يشير بدوره إلى أن الوحي العميق هو صراع حاد لا يهدأ في كل مسام الروح والعقل والجسد.

إذ لم تكن المطالبة الدائمة بالصبر ورفعه إلى مصاف الفضيلة المطلقة سوى الوجه الظاهر لباطن النقد الدائم في شخصية النبي محمد ومعاناته الذاتية. فالوحي

ليس كلاما ساريا للعقل واللسان، بل معاناة الإبداع المكثفة للظاهر والباطن. وفيه تنعكس عوالم محمد، وكذلك الأبعاد الأكثر إثارة وحساسية في مجرى صراعه من اجل الحق. إننا نرى فيه شخصية محمد الظاهرة والباطنة، ودهاليزها الخفية المكشوفة أمام النفس العلنية والملأ. فالوحي أشبه ما يكون بأشعة ريتنغن في كشفها لكسور الروح ومعاناتها في المواقف. ففي هذه المواقف تتكشف معاناة محمد التي أفنته أحيانا أمام قلق العقل وحيرة الضمير واندهاش الوجدان. لكنها كانت تصنع في الوقت نفسه حدس اليقين المتنوع في التوبيخ والنقد والمطالبة والكف والعمل، أي عالم كينونته المتصّيرة في المواقف. فتارة يدعوه بالمجاهرة والتحدي بعبارة: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾، وتارة يذكره بما ينبغي فعله بالخروج عن لهو الحصول على تأييد من لا يعتد به كما في قوله ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ﴾. وتارة ينهره بعدم طرد ﴿ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥۖ مَا عَلَيۡكَ مِنۡ حِسَابِهِم مِّن شَيۡءٖ وَمَا مِنۡ حِسَابِكَ عَلَيۡهِم مِّن شَيۡءٖ فَتَطۡرُدَهُمۡ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ لا لشيء إلا لأنهم فقراء أو ألحوا على شيء يلهيه عن شيء. وتارة يوضح له حدوده الخاصة باعتباره كيانا عاجزا عن تغير طبيعة الأشياء كما في قوله ﴿أَفَأَنتَ تُسۡمِعُ ٱلصُّمَّ أَوۡ تَهۡدِي ٱلۡعُمۡيَ وَمَن كَانَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾. وتارة يحدد له حدود العدالة الأبدية القائمة وراء تمنيات المرء وإرادته كما في قوله ﴿فَإِمَّا نَذۡهَبَنَّ بِكَ فَإِنَّا مِنۡهُم مُّنتَقِمُونَ أَوۡ نُرِيَنَّكَ ٱلَّذِي وَعَدۡنَٰهُمۡ فَإِنَّا عَلَيۡهِم مُّقۡتَدِرُونَ﴾. وتارة يضعه عند حدود الإدراك الواقعي لقدراته الذاتية، بمعنى مطالبته بألا يدرج المستقبل في صلب ما يريد، انطلاقا من أن المستقبل فعل لا تحدده مشيئة الفرد أيا كان، بمعنى تحرير الرؤية من اعتبار الأنا كلية القدرة في التحكم بالغيب كما في قوله ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَهۡدِيَنِ رَبِّي﴾. وتارة يأمره بان لا يجعل أحكامه جزء من رغبات الآخرين أيا كانت منزلتهم منه، كما في قوله "حرام علي"! لتهدئة زوجته حفصة بعد أن عثرت عليه وهو يواقع مارية القبطية على فراشها كما في قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾.

كما نرى انتقال وحيه إلى أعمق أعماق معاناته الذاتية التي تجعله أحيانا يشعر بالإحباط وأحيانا يتنازل عن قيمه الكبرى أو ينزلق عن مسار "الصراط

المستقيم". وتكشف هذه المعاناة عن أن بلوغ اليقين لم يكن هينا أو سهلا. لقد كان بلوغ اليقين سلسلة من الاقتراب والابتعاد عن جادة الصواب، والإشراك والإيمان، وإتباع الهوى والابتعاد عن الحق، والوقوع في شراك المنافقين والكفرة. ولم يكن هذا الخروج عن "صراط" الاستقامة أمرا غريبا بسبب ما تواجهه الإرادة المعذبة في مجرى تحديها الفاشل لجدار الصمت، وانعدام المبالاة، والغرور، والانغماس في الرذيلة، والتقليد. فقد خاطبه وحيه الذاتي مرة قائلا: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ ۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾. وأنّبه مرة أخرى على محاولاته أن يكون خليلا لمن تحداهم في صلب دينه الجديد كما في قوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾. بحيث جعله ركونه في إحدى المرات اقرب إلى الوقوع تحت تأثير قريش، مما جعل وحيه يوقفه عند حده مخاطبا إياه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ۚ﴾. بحيث حذره مرة بحدّ العقوبة كما في قوله ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾. من هنا تحذيره الصارم إياه بعبارة ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ﴾. وبالتالي مطالبته إياه بإتباع الشريعة التي هو عليها ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. بينما طالبه في حالة أخرى بعبارة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ۗ﴾. وأمره في حالة أخرى بعبارة ﴿فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِىٓ أُوحِىَ إِلَيْكَ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾، وأكملها بأمر إضافي يقول فيه ﴿وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۚ﴾. تعكس هذه الأوامر طبيعة وحجم الهواجس المتنافرة والعواطف المتقلبة والالتباسات العملية التي كانت تثير في أعماقه أحيانا الشك بكل ما كان يقوله ويفعله. ووجدت هذه الشكوك انعكاسها في وحيه الذي خاطبه مرة قائلا: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ﴾. بل وحاول إقناعه بأن ما يجيئه هو ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾. وأحاله إلى "أصحاب الكتاب"، انطلاقا من أنهم ﴿يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾. ووصلت به الشكوك مرة بحيث خاطبه الوحي قائلا: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾. ويشير هذا الخطاب إلى حد القطيعة الممكنة في أعماقه التي تراكمت في مجرى التحدي العنيد من جانب

العرب الوثنية. فقد كان يشعر أحيانا وهو في خلوته وبين إتباعه بأنه وحيدا. بحيث جعلته هذه الحالة يود ويرغب ويسعى للحصول على تأييد من أي كان من اجل تلبية شعور الفوز والحق. بينما كان تأمل تجاربه ومعاناته الداخلية يوصله إلى إدراك قيمة اليقين المجرد عند حالات الهبوط والسقوط والجزع. بمعنى افتراض البقاء ضمن الإيمان، واليقين بأن المطلق هو الله وحده. من هنا مخاطبة الوحي إياه: ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

إننا نقف أمام خط بياني متعرج يعكس تعرج محمد في معاناته التي جعلته مرة يتزحلق عن جادة الحق وينحرف عنها مرة أخرى، بل ويدغدغ الشرك مزاجه وتأمله، بما في ذلك استعداده لطاعة الكافرين وتكذيب ما جاء هو به. إذ لم تعن "نحن ثبتناك" و"الله رادك إلى معاد" و"إن أشركت لتكونن من الخاسرين" و"اتق الله" و"لا تطع الكافرين" و"لا تكونن من الممترين" و"الذين كذبوا"، سوى الصيغ المكثفة لحجم المعاناة والشكوك التي كان تعتريه. لكنها في الوقت نفسه تشير إلى أن الشكوك الكبرى على قدر الغايات. وأنها حالما تحرق العقل والوجدان، فإنها تتحول إلى يقين متسام!

لقد كانت معاناته الفردية تتكامل في يقين بعد كل انتصار أو هزيمة. فعندما أصبح تكذيبه جزء من نفسية وذهنية وأساليب المواجهة الوثنية ضد ما يدعو إليه، حينذاك اخذ عذابه وامتعاضه يتحولان إلى إدراك بأن ما يجري هو جزء من اختبار الهي حصل على إحدى صيغه بفكرة ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾. واستكملت في مجرى الصراع بفكرة ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِٱلدِّينِ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾. وإذا كان الاستهزاء قد أوصله في بداية الأمر إلى حدود الجزع، فإن خاتمة المواقف انعكست بفكرة ﴿وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ﴾. بل وجرى رفعها إلى مصاف الاختبار الإلهي بوصفه استهزاء إلهيا بهم كما في قوله ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾. وتعمقت هذه الفكرة من خلال إبراز ضيق المكر الإنساني ونفيه بالمكر الإلهي، أي المكر المبني على أساس أن الخديعة التي يقوم بها البشر ما هي في الواقع سوى خداع النفس كما في قوله ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾. وإذا كانت الفكرة الأولى قد ظهرت بعبارة "إن الله أمكر الماكرين"، باعتبارها الرد المباشر على تفاهة المكر

البشري وحدوده الضيقة، فإنه يتحول في وقت لاحق، بسبب تزايد المكر الوثني المعارض، إلى فكرة متسامية هي الصيغة الملموسة لما ادعوه بتحول الشكوك حالما تحرق العقل والوجدان إلى يقين متسام. حيث يصبح مكر الناس العادي مجرد حلقة في سلسلة الرذيلة البشرية. بينما يقف مكر الله وراء ألاعيب الناس الصغيرة كما في قوله ﴿وَقَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ ٱلْمَكْرُ جَمِيعًا﴾. وعندما يصبح إقناع البشر أمرا عصيا خصوصا إذا تعودوا أن يجدوا وراء كل فعل مقايضة كما كان الحال بالنسبة لنفسية مكة التجارية، فإن الرد لم يعد مجرد رفض الأجر الإنساني، بل ونفيه أيضا كما في قوله ﴿مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ﴾. كما لم يعد الرد محصورا بالاتهامات المباشرة، بل نراه ينتقل إلى مصاف الإجابة المتسامية. لهذا لم يعد الرد على اتهامه بالسحر والجنون والضلال محصورا في أن "الأمر ليس كذلك"، بل وأخذ يرتقي إلى مصاف جديدة كما في رده على اتهامه بالضلال. حيث نراه يبلوره بفكرة ﴿إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِيٓ إِلَيَّ رَبِّيٓ﴾. وأن الخلاف بينه وبينهم لا يمكن حسمه بمقاييس الزمان والمكان، بل بمقاييس الآلهة كما في قوله ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا﴾. كما جاء الرد على فكرة "أنت لست مرسلا" بفكرة ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾.

إننا نرى هنا انتقال الردود المباشرة إلى ردود غير مباشرة، بمعنى الانتقال من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى المستقبل، ومن المستقبل إلى الغيب، ومن الزمن إلى التاريخ، ومن الواقع إلى المجرد، ومن الإنسان إلى الله، بوصفها حلقات ضرورية ومتراكمة فيما أسميته بانتقال الشكوك إلى يقين عملي في مجرى الصراع والتحدي بعد احتراقها في معاناة العقل والوجدان. حينذاك كان بإمكان محمد أن يتسامى في رؤيته الذاتية التي أخذت تجرّد ردوده من نفسية المواجهة وتنقلها إلى حالة الإقرار بيقين الفكرة المطلقة. بمعنى انتقال الخطاب من المواجهة المباشرة بينه وبين الوثنية إلى حوار بينه وبين وحيه الذاتي، لا يخلو من تشنج دفين. فالجدل حول ما إذا كان هو رسولا فعلا أم لا يتحول إلى يقين عملي كما في قوله ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾، أو أن يتمثل الفكرة بعبارة أخرى تقول ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ

إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾. ولم يعد اعتراض "الناس" الوثنيين مهما كانت ثروتهم ومواقعهم وثقلهم الفعلي أو الموهوم أمرا ذا أهمية، لأنهم يبقون بمعايير المطلق فقراء كما في قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾.

لقد صنع انتقال الشكوك بعد احتراقها في معاناة العقل والوجدان إلى يقين متسام ويقين عملي، ومن ثم وحدتهما اللاحقة. آنذاك أصبح من الممكن إيجاد الصلة والنسبة الممكنة بين الإرادة الإلهية والإنسانية في كل الأفعال الممكنة مثل أن يقول ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾، أو ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾. ولم يعد الحديث في الخطاب محصورا بين التوبيخ والنقد اللاذع والمطالبة بعمل شيء مباشر، أو قول ما ينبغي وما يجب، بل أصبح خطابا يرتقي إلى مصاف التاريخ المتسامي. فعندما يخاطبه الوحي ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ﴾، فإن ذلك يعني إن الذات الجوهرية هنا ليست الأمم بل "هو" بوصفه رسولا ومبشرا ومبلغا ونذيرا. وعندما يضعه أمام اختبار التبليغ والتبشير، فإن الجوهري ليس النتيجة بل تحقيق إرادة الفعل كما في قوله ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾. كما لم يعد جدله يدور في فلك الاختلاف، بل في تيار الحق الساري، كما في رده على من يخالفه بعبارة ﴿إِنَّ رَبِّى يَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ﴾، أو أن يستكمله بيقين اشد قوة يقول، بأن ﴿وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾.

إن بلوغ اليقين التام والشامل بالحق جعل من فكرة السمو العملي الصيغة الطبيعية لمواجهة جميع الإشكاليات، بما فيها تلك التي تتطلب "جرأة" في تغيير قواعد العقيدة، كما كان الحال بالنسبة لتغيير القبلة. ففيها نعثر على صدى معاناته الهائلة عندما اخذ يقلّب وجهه في السماء باحثا عن مخرج فوجده إلى جانبه! وقد صورت الآية القرآنية هذه الحالة بعبارة ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾. وتشير هذه الحقيقة إلى أن الأبعاد المتسامية عادة ما تقع تحت الأقدام، كما أن الحلول الأشد تعقيدا بالنسبة للعقل والضمير عادة ما تقوم في تذليل الخلاف بينهما. والشيء نفسه يمكن قوله عن الحيرة المتسامية التي عادة ما تجد مخرجها في الأزقة التي اعتدنا المشي فيها، تماما كما أن قوس قزح هو حزمة الطيف التي يمدها عرق الجبين وقطر الندى

ومياه الأمطار. وتمثل الوحي هذه الفكرة في قوله ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾. حينذاك لم يعد من الصعب أن تصبح مكة التي عذبته مدينة الروح، وأن تتحول كعبة أوثانها إلى مسجد حرام وبيت الله.

تبرهن هذه العملية على أن الشكوك الكبرى على قدر الغايات، وإنها ترتقي بعد احتراقها في تجارب العقل والوجدان إلى يقين متسام وعملي! عندئذ يمكن أن تتحول مختلف أشكال ونماذج المعاناة الذاتية إلى ما يقابلها من نفي أو بدائل عليا، مثل تحول الانتصار إلى وعد الهي أو قضاء حق، والهزيمة إلى ابتلاء الهي أو وعيد حق. وهو تحول يعكس أولا وقبل كل شيء تضافر ما أسميته باليقين المتسامي والعملي في الرؤية والمواقف.

فعندما اخذ اليقين يتراكم في إمكانية انتصار نهائي حاسم، عندها تحول النداء من دعوة للدفاع إلى دعوة للهجوم. وعوضا عن فكرة "لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد"، و"لكم دينكم ولي ديني" تظهر مواقف الهجوم المتنامي مثل ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾، ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾. وعندما تأخذ القوة والهيبة في التمركز يتحول محمد من داعية ومبشر ونذير إلى مركز استقطاب التأييد والطاعة. حيث تتدرج هذه العملية في انتقالها من ربط طاعة الرسول بطاعة الله مثل قوله ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾، إلى جعل طاعة الرسول مدخلا لطاعة الله كما في قوله ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾. بل وتنتهي هذه العملية في تدرج يبلغ كفاية الطاعة بوصفها فريضة أزلية كما في قوله ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ﴾. وأخيرا يصبح محمد نفسه الحلقة الأخيرة في سلسلة النبوة، أي الخاتمة التي بشر بها عيسى كما في قوله ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾.

ونعثر على نفس هذا الاتجاه في تحول الله إلى قوة ذائبة في الصراع الذي يخوضه محمد. بمعنى نزوله من أعلى عليين إلى أسفل سافلين متناغما في كلمات ملاكه (جبريل) بوصفه التجسيد المعقول لوحدة المتسامي والعملي. فهو الذي يقاتل أعدائهم كما في قوله ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾، بل وهو الذي يرمى أعدائهم بالحصى كما في قوله ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾.

ولا يشير هذا الاتجاه إلى تضاءل دور الفرد في الصراع بقدر ما يشير إلى تحول الشكوك الكبرى القديمة إلى يقين مطلق في مجرى تعاظم الترابط العضوي بين المتسامي والعملي. وأشد ما يظهر هذا الترابط في منظومة التفاؤل الدائم، كما في قوله: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾، وفي كل مأزق مثل ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾، أو ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾. وهي عملية لابد منها بوصفها حكما أزليا، وقضاء إلهيا، وقدرا محتوما، انطلاقا من انه ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾. أما تتويجها النهائي فقد جرى التعبير عنه في الآية القائلة: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾.

نقف هنا أمام حركة الوحي الذاتي بمعايير وقواعد منطقه الخاص. كما تشير بدورها إلى طبيعة ودرجات المعاناة الكبرى التي واجهها محمد في مجرى الانتقال من رجل عادي من قريش إلى نبي، ومنه إلى رسول للعالمين. أنها تعكس درجات الانتقال العملية والمتسامية في الفكر والإرادة والعمل، بوصفها صراعا لا هوادة فيه ضد سلطة المكان والزمان والأفراد والتقليد والمال والجاه، من اجل تثبيت سلطة الروح والإرادة المتسامية.

وهي عملية أكثر من جسّدها الوحي بوصفه الصوت الباطني للحق والحقيقة. ففيه نعثر على كيفية تحول كلمات الظاهر إلى باطن، والباطن إلى ظاهر، والسرّ إلى علن، والعلن إلى سرّ، بحيث نقف في نهاية المطاف أمام دورة كاملة من وحدة الظاهر والباطن، والسرّ والعلن بوصفها دورة التاريخ والفكرة. وفيه أيضا نعثر على الكيفية التي تصبح فيها كلمات المواجهة والتحدي صوتا إلهيا، بحيث نقف في نهاية المطاف أمام دورة كاملة من وحدة الشك واليقين، واليأس والأمل، بوصفها دورة المعاناة الصادقة في مجرى تحولها إلى رؤية ومواقف. كما أنها الدورة التي ظهرت بأثرها وتكاملت إمكانية القراءة الفردانية الحية، بوصفها اكتشافا ذاتيا دائما. حيث نعثر فيها على كل نماذج التفاعل الطبيعي والتاريخي من استغراب واندهاش، وحيرة وتعجب، وقبول ورفض، وتأييد وإدانة، وشك ويقين، ورغبة وتمني، ويأس وأمل، وجزع وصبر، وهروب وهجوم تجاه كل

مظاهر القوة والضعف، والجبروت والهشاشة في الأقوال والأفعال من إيمان وكفر، وجود وبخل، وشجاعة وجبن، ومواجهة وغدر، وأمانة وخيانة. وصنعت هذه الدورة بدورها تكامل القيم الأخلاقية في منظومة متسامية في تعبيرها عن النقد الشامل وتكامل البدائل.

وتكاملت في مجرى هذه العملية شخصية محمد الظاهرة والباطنة في قراءتها الجديدة لمظاهر الوجود، بمعنى انطلاقها من مبادئ ومنظومة آخذة في التكامل. ومع كل خطوة متحركة في ميدان المواجهة والتحدي والصراع أخذ محمد يكتشف أكثر فأكثر صوته من جديد وصداه المتناثر في القرآن. وأخذ هذا الاكتشاف يتمظهر أكثر فأكثر في فكرة القرآن بحد ذاته.

فالقرآن في بداية الأمر لم يتعد مطلب "القراءة". وبالنسبة لمحمد لم يكن أكثر من صوت أقلقه وأثار هلعه وتخوفه عما إذا كان حلما أو سحرا أو جنونا. ووجد رد الفعل هذا صداه اللاحق في مواقف العرب الوثنية. فقد اعتبروا ما يأتي به أما كذب أو أباطيل أو أساطير الأولين. ونعثر على هذه المواقف في أقوالهم التي تعج بالملل والضجر والتأفف مما يأتي به مثل: "لقد سمعنا ما تقول" و"كفى أساطير الأولين". بل دفعهم هذا النزاع المباشر للقول ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾. وعندما أجابهم بأنها إرادة الله وليس رغباتهم، فإنهم وجدوا فيما يقوله مجرد أقاويل يتقولها كما في قوله ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ﴾.

وعندما قالوا له، أليس من الأفضل أن ينزله الله عليك دفعة واحدة لنرى ما فيه انطلاقا من أن الله يعلم كل شيء، ولكي نعلم بدورنا ما فيه دفعة واحدة كما في قولهم ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ﴾، فإن الإجابة كانت نقضا موازيا يقوم فحواه في أن القرآن هو قراءة متجددة مهمتها تثبيت القلوب في المواقف كما في قوله ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾، إضافة إلى مهمته الكبرى الموجهة للناس عامة وليس لمن يجادل فيه، انطلاقا من انه ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾. ووضع هذه الرؤية في موقف يطالب بقراءة ﴿مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ۚ﴾، وذلك لأن القرآن ميسر ﴿لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾.

وعندما اتهموه بأنه لا يقول إلا ما يلقنه البعض (من أصحاب الديانات الأخرى)، فإن الرد كان مباشرا أيضا، بأن لسان من يشيرون ﴿إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٌ﴾. وشقت هذه الفكرة لنفسها الطريق حتى نهاية الجدل من خلال التركيز غير المباشر على أصله وأصوله من اجل أن يكون مفهوما ومعقولا ومقنعا لهم مثل قوله ﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ﴾، و﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾، و﴿يَسَّرۡنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلۡمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوۡمٗا لُّدّٗا﴾. وعندما قالوا له بأن ما يقوله مجرد شعر كأشعارهم، فإن الإجابة كانت مباشرة أيضا كما في قوله ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ﴾، وإنما هو ﴿ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ﴾.

لقد أشعره الجدل والخلاف والمعارضة والصدود الصماء بشقاء كبير، بحيث خاطبه وحيه مرة قائلا ﴿مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ إِلَّا تَذۡكِرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰ﴾. وفعلت هذه التذكرة فعلها في مواساة نفسه المتقلبة بين دفئ الأزل الإلهي وبرود الدهر الجاهلي. إذ نراه مرة يواسيه بأن ما فيه هو تذكرة ليس أمامك سوى مهمة إبلاغها والتبشير بها كما في قوله ﴿ضَرَبۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ﴾. ولا بأس من أن يتدبره بالفكر والعقل، إذ ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾. من هنا مطالبته إياه بالتحصن الذاتي والاستعاذة بالله من أقوالهم وردودهم، كما في قوله ﴿فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾، أو الانعزال عنهم كما في قوله ﴿وَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ جَعَلۡنَا بَيۡنَكَ وَبَيۡنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ حِجَابٗا مَّسۡتُورٗا﴾. ولا يعني هذا الانعزال الابتعاد المادي بقدر ما يشير إلى أن انعدام الإيمان بما يقوله يصنع أغشية كثيفة وحجب تمنع المرء أيا كان من سماع حقيقة القرآن، بوصفها قراءة حية وصادقة للوجود والكون والقيم.

وقد وجدت فكرة كون القرآن قراءة حية وصادقة للوجود والكون والقيم صداها المبكر في "ليلة القدر"، بوصفها بداية القراءة المديدة والصافية. وترمز هذه الصيغة إلى أن ما فيه هو رؤية دائمة وخالصة. إذ لا تعني ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ سوى ظهوره في أول رؤية لليل الجهل والجاهلية بعيون القدر والقدرة الإلهية. كما أن عبارة ﴿خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ﴾، وأنها ﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾

إشارة رمزية على مداها الزمني الكبير وصفائها التام. بمعنى أن ما في القرآن هو سيل من الحقائق التي لا يشوبها ضجيج النهار في مكة ولغط تجارها والمتسكعين فيها. وهي حالة جلية لمن قضى لوحده ليلة واحدة في وديان الجزيرة النائية! حينذاك يمكن أن يرى الأزل في صمت الصخور وأنين الزمن فيها. وهي مفارقة يمكنها أن ترفع الكلمة المسموعة في الحلم واليقظة إلى مصاف التحدي التام. فالكلمة تفقد رونقها وبريقها وأنينها وصداها في الضجيج، لكنها تتحول إلى متعة أبدية في خلاء الجزيرة ووديانها كما لا يصدح الصوت الجميل بدون فراغ يتلقف حروف الآلة المعزوف عليها. بحيث جعلته هذه الحالة يتحدى في وقت لاحق معارضيه بأفكار ومواقف مباشرة مثل قوله ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا صَـٰدِقِينَ﴾، وأنهم مهما يقولوا، فإن ما يقوله ويقرأ به الوجود وأحداثه ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾، وأن القرآن هو ﴿ءَايَـٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾. بل وترتفع مجموع آياته إلى قرآن عظيم وحكيم، وفرقان الحق عن الباطل. وهو تحسس وإدراك بلغ غايته في مخاطبة وحيه إياه بعبارة: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾، و﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾. أما خاتمة هذه الأفكار فهي الحكمة العملية القائمة فيه، التي قدمها القرآن المتكامل نفسه بمطلب: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾.

إن تحول القرآن إلى شفاء ورحمة للعالمين يفترض بدوره اليقين القائل، باحتوائه على الأدوية المعقولة للأمراض الفعلية والممكنة، وكذلك على مبادئ ومفاهيم وقيم ورؤية قادرة على بعث الرحمة في الوجود. بمعنى قدرته على محاكاة نموذجها المتعالي في الله بوصفه الرحمن الرحيم. من هنا فكرة الكتاب بوصفه قرآنا، والقرآن بوصفه كتابا، أي وحدتهما التامة في المبدأ والغاية والوسيلة. إذ لا معنى للكتاب بدون قراءة كما إننا لا نقرأ إلا ما هو مكتوب. بعبارة أخرى، إن القرآن يتحول إلى كتاب الوجود والإنسان. إذ لا تعني مخاطبة وحيه إياه بكلمات ﴿أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾، وأنه ﴿كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ﴾، وأنه ﴿ٱلْكِتَـٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، سوى التدليل الدائم على ضرورة تذليل الشك الممكن من خيبة الأمل المترتبة على المناكدة العنيدة للعرب الوثنيين. وقد ثلمت هذه الخيبة أحيانا صبره وتدنيه من حالة الانكسار كما نعثر عليها في وحيه الذي

خــاطــبــه مــرة ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٞ مِّنۡهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾. ذلك يعني أنه كان يقف أحيانا أمام هاوية الانكسار المعنوي التي تثير في نفسه خوف السقوط في أعماقها السحيقة. بينا لا هاوية في الواقع سوى حالة الإقرار بحال الهزيمة. ونعثر على هذه الحالة في النفي الدائم للشك والقلق، وكذلك في التحذير والنقد والمؤانسة المبطنة كما في قوله ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾. فهي الذروة التي تتوحد فيها فكرة الحق والإخلاص الفردي في العمل. حينذاك يصبح الوحي نورا للنفس والآخرين. ونعثر أيضا على هذه الصيغة في العبارة القائلة ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾.

إن بلوغ المعاناة الذاتية درجة إبداع الحق في الهاجس والرؤية والوسيلة والغاية عادة ما يؤدي إلى الفعل بمقاييس ومعايير الإخلاص. وحالما تصبح فكرة الإخلاص للحق مبدأ ومنتهى العلم والعمل، حينذاك تتفتح الإمكانات والاحتمالات المتعددة لمنافذ السمو المادي والمعنوي، أو على الأقل إنهما يذوبان في جميع الأفعال بما في ذلك أكثرها عادية انطلاقا من أن الحق (المطلق) هو الكلّ. وبالتالي فهو موجود في كل وجود، أي في كل صيرورة وكينونة. الأمر الذي يذلل في النفس الفاعلة شعور التناقض والتضاد من خلال رفعهما الدائم إلى مصاف الوحدة الحقيقية. حينذاك يصبح المطلق البداية والنهاية، والأول والآخر، والظاهر والباطن، والقابض والباسط، والجبار والسلام، والمحي والمميت، والغائب والحاضر، والقريب والبعيد، والموجود والمعدوم. وحينذاك أيضا يصبح الإبداع في الكلمة والفكرة، والقول والعمل فعلا واحدا من حيث كونه تجسيدا مخلصا للحق. من هنا فكرة "الكتاب الحق" و"الكتاب المبين"، حيث تصبح الأمور كلها جلية وواضحة، وأقرب إلى البديهة! إذ لا تعني فكرة "الكتاب الحق" سوى وحدة الأزل والأبد الذائبة في مبدأ الإخلاص. من هنا احتوائه على كل تجليات الوحدة المتسامية للمتناقضات، التي وجدت تعبيرها الخاص في فكرة "اللوح المحفوظ"، بوصفها الصيغة التي تحتوي بقدر واحد على إمكانية تأويلها بمعايير الأزل والأبد، والثابت والعابر. إذ تشير هذه العبارة إلى كتاب ومكتوب، ومحفوظ بالذاكرة والوجود. بمعنى انه

مخطوط بحروف شأن أي كتاب ومكتوب لنا كالقضاء والقدر، وتحفظه ذاكرتنا لأنها شكل من أشكال تجليات الحق (الله). فهو اللوح الذي يحمل الحق الإلهي مهما تكسرت أشكاله في وجدنا ووجودنا وذاكرتنا ومصيرنا، كما سيقول النفري مرة من انه رأى السفن تغرق والألواح تطفو! وهي الحالة التي أنتجت فيما يبدو حصيلتها في الفكرة القائلة انه ﴿قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ﴾.

إن تحول القرآن إلى لوح محفوظ في ذاكرة الوجود، يعني قطعه الشوط الضروري لاستكمال دورة ما يمكن دعوته بتاريخ الحق المتسامي. إذ أصبح الأزل والأبد فيه شيئا واحدا، كما انه الدورة الدائمة للأول والآخر والظاهر والباطن، والحاوية المتجددة في تأمل المجددين لعلوم الأوائل والأواخر. كل ذلك أعطى له إمكانية أن يكون "كتابا حقا" و"كتاب الحق"، ومن ثم "نورا للعالمين" والناس أجمعين. فهو كالشمس يستضيء بها ويستدفئ العالم والجاهل، والجماد والحي، والصغير والكبير. وقد احتوت هذه الحالة في أعماقها على إمكانية تجاوز الحدود الضيقة للأفراد والأمم والزمان والمكان والتقليد والظنون. مع ما يترتب عليه من تكامل في الرؤية تجاه إشكاليات الوجود. وهو تكامل يتحول إلى "معجزة" حالما يرتقي إلى مصاف التجاوز الشامل للحدود المألوفة. إذ ليست "المعجزة" في الواقع سوى تجاوز المألوف. وقد أثارت هذه الحالة مختلف الردود والصدود من تشكيك وتشفي، واستهزاء وتسخيف، وتجريم وتخوين، وشتيمة وشماتة. كما أنها الحالة التي تحفز ما يقابل ذلك من إيمان ويقين، وصبر وتحد، وقبول للمعقول والمتخيل.

إن ارتقاء الوحي النبوي عند محمد إلى مصاف الكتاب الحق واللوح المحفوظ قد أدى إلى ظهور فكرة الإعجاز. ولم تكن هذه الفكرة معزولة عما كانت تريده الجاهلية منه. فقد كان الوعي العربي الوثني واقعيا حتى مخ العظام. مما جعله يرزح في حالات عديدة تحت ثقل التراكم المرهق في تقاليد الواقعية الوثنية، التي لا يقين عندها تجاه ما لا يمكن لمسه لمس اليدين ولثمه لثم الشفتين. وإذا كان المألوف ملموسا، فإن الإعجاز يقوم في تجاوزه أو تذليله المباشر.

فالوعي الوثني العربي لم يخل من خيال جامح، لكنه كان واقعيا وملازما للإرادة الفردية وقيم القبيلة. فقد كان له خياله عن الآلهة والملائكة والجن والشياطين، لكنها كانت كيانات وتصورات ونماذج ملازمة للفرد والقبيلة. فقد كان للقبيلة إلهها أو آلهتها، كما كان للشاعر جنه وشيطانه. وكلاهما مصدر الجنون بوصفه إبداعا. فالجنون فنون، والشعر نوعا منه. وعلى قدر جن الشاعر جنونه في الكلمة والعبارة. وليس مصادفة أن يصاب محمد بإرهاق من "جنون" العرب في مطالبتهم الدائمة إياه بدليل ملموس يتجاوز ما ألفوه عن جنون المرض وجنون الشيطان الجاهلي. وهي حالة مميزة بشكل عام لكل أصناف اليقين الوثني. بحيث نرى محمد يتمنى في إحدى المرات لو يولي هربا من مواجهة التحدي الجاهلي المبني على مطالبته إياه بآية (أعجوبة أو معجزة) تستجيب لغريزة الجسد. بينما لا غرابة في هذه الحالة! بل يمكننا القول، بأن معجزات الأنبياء والأديان على امتداد التاريخ ما هي إلا الصيغة المبتذلة لمطالب الجسد المريض والخيال المتعب. فالمعجزات من صنع الخيال اللاحق لا علاقة مباشرة لها بحياة الأنبياء، أي حياة أولئك الذين وهبوا كلّهم من اجل البرهنة على ما اعتقدوا يقينا. ومن ثم ليست المعجزات في الواقع سوى اليقين المقلوب للأنبياء أو اليقين المتحّور لاحقا في أوهام العوام وخيال الخواص.

وعموما نستطيع القول، بأن المطالبة الأولية بالمعجزة تشير أما إلى الضعف المعنوي للخصم وأما إلى عبوديته للمألوف أو إلى كليهما. وفي حالة النبي محمد، فقد كانت المطالبة تجمع في ذاتها جميع هذه الجوانب. من هنا كانت ردوده على قدر ما فيها. فعندما طالبوه بوحي نفسيتهم التجارية بيقين يرتقي إلى مصاف الثروة الكبيرة، باعتبارها عروة الحياة الكبرى، فانه أجابهم ﴿لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۚ﴾. وعندما أرادوا منه رؤية النتائج بصورة قاطعة بفعل ذهنية المحتوم وفكرة الدهر الجاهلية، فإنه أجابهم ﴿لَّوۡ أَنَّ عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۗ﴾. وعندما كرروا اتهام الافتراء فيما يقوله، فإن أجابته أخذت ترتقي إلى مصاف التحدي كما في قوله ﴿فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾، أو أن يجري إنزال العدد المطلوب للتحدي إلى مجرد

سورة واحدة كما في قوله ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾. ثم يرتقي اليقين المتزايد في قبول فكرة الإعجاز من مجرد السير ضمن "منطق" الجدل والمماحكة إلى القبول بها كما هي بوصفها الرد الواقعي والممكن على الاتهام والتسخيف والتسفيه والشكوك. إذ لا تعني مطالبته إياهم "بعشر سور مفتريات" سوى اليقين المقلوب للشك الجاهلي. وذلك لأن مجرد "تأليف" سور "مفتريات" هو نسف للحق فيها. و"عشر سور مفتريات" هي زيادة لا تصنع غير يقين تكذيبها مرات عشر! غير أن المعنى الملموس لهذه الفكرة ضمن ظروفها التاريخية كان يصب في اتجاه تراكم اليقين المتزايد عن أن حقيقة الإعجاز القرآني تقوم في تذليله للمألوف الجاهلي بما في ذلك في صيغه الخيالية الكبرى. إذ لا تعني الفكرة القرآنية الجازمة بعدم استطاعة العرب الإتيان ولو بسورة واحدة "من دون الله"، سوى الخروج على المألوف في تصوراتهم من مساندة الجن والشيطان في ابتكار الجديد.

فقد كانت العرب على حق في تصوراتها الأصلية عن أن الإبداع جنون و"شيطنة" من طراز لا يشبه إبداع البشر العاديين. فالشيطان هو ملاك الإغواء والإغراء والمغامرة والمؤامرة. فهو يصنع كل جديد من اجل بلوغ المرام. كما أنه الوسيلة المتجددة في النيات والهواجس والأقوال والأفعال. وقد شاطر القرآن هذه الفكرة، إلا أن محمدا ارتقى بها صوب نفيها بفكرة الحق المتسامي. فالشيطان يبدع "البدع"، بينما حقيقة الإبداع خلق إلهي والوحي نموذجه. فالشياطين والجن قادرة على صناعة الشعر والقول دون العمل، بينما حقيقة القرآن حق لا علاقة له بمألوف الجن الجاهلي. ونعثر على هذه الفكرة في القرآن بعبارة ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾.

إننا نعثر في هذه المواقف على تحد متكامل في مواقف النبي محمد، مبني على يقين يقر بكمال القرآن، بمعنى خلوه من التناقض وعلوه من النقص المميز لصناعة "الأنس والجن" كما في قوله ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾. حينذاك أصبح القرآن كيانا قائما بحد ذاته ينطق

ويحي ويميت. بحيث أصبح ممكنا أيضا القول بأنه لو أنزل ﴿عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾.

واستجابت هذه الصورة لذهنية العرب الوثنيين آنذاك. لكننا نعثر فيها أيضا على مجاهدة حية من اجل تذليلها. فقد أرادت العرب رؤية قوة واقعية وتحسسها بطريقة غير مألوفة، فأجابهم محمد بواقعية غير مألوفة أيضا، لكنها إجابة جلية واستجابة بسيطة ومتراكمة في يقينها، أي في تكامل رؤيتها للإعجاز، بوصفه تحد شامل للمألوف الوثني العربي. مما يشير بدوره إلى تغير التناسب الفعلي بين ضعف الجاهلية المتزايد وقوة الإسلام الصاعدة. وفيه أيضا يمكننا تلمس الحقيقة القائلة، بأن فكرة الإعجاز نفسها كانت نتاجا لمعاناة كبرى.

فقد مرت فكرة الإعجاز نفسها بكل مراحل المعاناة المميزة لتاريخ القرآن قبل تحوله إلى بيان. فتحول القرآن إلى "بيان لكل شيء" ليس إلا الذروة التي تمثلت معاناة الوحي الشامل، أي معاناة الروح والجسد، والعقل والضمير، والحس والحدس في معارك البلاء الظاهرة والباطنة. فقبل أن يتحول القرآن إلى إعجاز كان ينبغي له أن يواجه ما يمكن دعوته بمراحل الإعجاز المتنوعة والقائمة في مواجهة التحدي الأكبر للبصر والبصيرة من اجل الانتقال من الحلم إلى اليقظة، ومن الخيال المربض إلى الوحي الصادق، ومن الأسطورة إلى الحقيقة.

وتميزت هذه المراحل بمعاناة الانتقال الملازمة للتدرج من حيرة البداية إلى يقين النهاية. فقد كانت بدايتها تدور حول الإقناع الذاتي كما تجلى في مواجهة التحدي الأول للنفس، بمعنى أن ما يراه هو يقظة الروح الباحث عن يقين وليس أوهاما وخيالا عابرا، كما نعثر عليه في قوله ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾. وينضح هذا القول إحساسا بالروح والجسد، لازمته سنينا طويلة بصيغ وأشكال متنوعة ومختلفة. وبمجموعها كانت تؤكد الحقيقة القائلة، بأن ترسيخ فكرة الإعجاز، بدأ مع الرؤية الأولى وانتهى بيقين الكلمة المتغلغلة في كل مسام وجوده بوصفه وحيا صادقا. لكنه لم يكن خطا بيانيا صاعدا، بل صيرورة متعرجة من معاناة اليقين. فمرة تظهر بمظهر المخاطبة المتوسلة للقوم كما في قوله ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾، ومرة

أخرى في مظهر المخاطبة المترجية كما في قوله ﴿إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْيِۚ وَلَا يَسْمَعُ ٱلصُّمُّ ٱلدُّعَآءَ﴾، وثالثة في مظهر المخاطبة المكتفية بذاتها كما في قوله ﴿إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾، أو أن يكرر ذلك في قول آخر مثل ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾. كما ظهرت بمظاهر النقد والتعنيف والوعيد والدعوة للتمسك بالحق. فمرة يقوّمه بعدم العجلة في الخطاب كما في قوله ﴿وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ﴾، ويعنفه تارة أخرى بعبارة ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفۡتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ لِتَفۡتَرِيَ عَلَيۡنَا غَيۡرَهُۥۖ وَإِذٗا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلٗا﴾، كما يتوعده مخاطبا إياه بعبارة ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِۗ وَلَا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلۡقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومٗا مَّدۡحُورًا﴾، أو يدعوه للبقاء ضمن الصراط المستقيم كما في قوله ﴿فَٱسۡتَمۡسِكۡ بِٱلَّذِيٓ أُوحِيَ إِلَيۡكَۖ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾، ويطالبه بالتمسك بالوحي كما في قوله ﴿وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلۡتَحَدٗا﴾. وقد قضمت هذه الأحوال بأسنانها الروح والجسد، شأن كل يقين آخذ في التكامل. كما كانت تحرق بلهيبها، شأن كل يقين في المواجهة والتحدي، العقل والضمير. فعندما كان يقينه يواجه اعتراض القوم عليه بان ما يقوله هو قصص الأولين، فإن الرد كان ﴿نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ بِمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ﴾. وعندما كانوا يدحضون دعواه بالوحي ويطالبونه بدليل مادي وملموس على ملاكه، فإن الرد كان ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا﴾. وعندما تبلغ هذه الحالة درجة العذاب الباطني وتضع عقله وضميره على لهيب اليأس والقنوط، فإن الرد عليها كان يأتي مباشرا وشخصيا: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾، أي كل ما كان يؤدي إلى احتراق الروح والجسد والعقل والضمير في أتون المعاناة الذاتية من اجل بلوغ اليقين. وقد أتخذ هذا اليقين ذروته الأولية في فكرة الكتاب الحق كما في قوله ﴿وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ﴾.

إن تحول "الكتاب" إلى "حق" يعني تمثل فكرة المقدس، أي الفكرة المجردة عن الاتهام بالزور والتزوير. وبلوغها مرتبط هو الآخر بمعاناة مماثلة لما

أسميته بمراحل التحدي الكبرى للبصر والبصيرة من اجل الانتقال من الحلم إلى اليقظة، ومن الخيال المربض إلى الوحي الصادق. بمعنى بلوغ مرحلة الانتقال من الأسطورة إلى الحقيقة. فقد كانت المراحل الأولى الصيغة النفسية والفردية للمعاناة الظاهرة والباطنة التي واجهها محمد في خروجه على مألوف العرب. أما الانتقال من الأسطورة إلى الحقيقة فقد كان يتمثل "علوم الأوائل"، أي تاريخ الصراع المسبوك بالرؤية التوحيدية الجديدة. فقد كانت اتهاماتهم واضحة وجلية ومألوفة يقوم فحواها في أن كل ما يأتي به محمد ويقوله مجرد ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا﴾. وقد صور القرآن هذه الحالة بعبارة ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمۡ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾. وإذا أراد الرد عليهم بأمثال من التاريخ السالف، فإنهم كانوا يقولون له ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾. بل اندفعوا صوب النهاية الملازمة لهذه المواقف عندما قالوا له ﴿لَوۡ نَشَآءُ لَقُلۡنَا مِثۡلَ هَٰذَآ﴾.

لقد اجبر النبي محمد العرب الوثنية على التفكير و"الإبداع" بالشكل الذي يخرجهم عن مألوف ما تعودوه من صيغ الكتابة والتفكير. وشأن كل إجبار "متسام" اتخذ في بادئ الأمر صيغة الإمكان أو الاحتمال المعقول. وحالما تصبح الإمكانية واقعا مقبولا في التأمل والتفكر حينذاك يصبح الخروج على المألوف جزءا من العقل والإيمان. من هنا يمكن اعتبار استعدادهم على أن "يقولوا مثل ما يقوله" إقرارا ضمنيا بإمكانية وقبول الارتقاء عن تقليد الأسلاف، أي انه أجبرهم على الخروج من قيود العادة وأوهامها. وليس مصادفة أن يتوصل الفكر الإسلامي لاحقا للقول، بأن المعجزة هي "خرق العادة"، بمعنى الخروج عن المألوف. بمعنى الإبقاء على إمكانيتها بوصفها إبداعا ممكنا. بعبارة أخرى، ليست "المعجزة" ما هو مستحيل بالطبع، بل ما هو خارق للمألوف. وقد تمتعت هذه الفكرة بقدر هائل من الاستعداد للتغير والتجسد والبرهنة والتحقيق في مختلف الميادين. لكن الميدان الأكبر والأكثر جوهرية بالنسبة لمحمد كان يقوم في استبدال "الجاهلية" بالإسلام، والبرهنة على انه أمر ممكن بما في ذلك تحقيقه في مشروع كوني جديد.

أدت فكرة الإعجاز إلى تثبيت فكرة القرآن الجامع والشامل بوصفه

"معجزة". وهي "معجزة" حقيقية في سلسلة الإبداع والحق والبدائل الكبرى. وإذا كان نموذجها المصغر يقوم في فكرة إعجاز القرآن، فإن نموذجها الثقافي الأكبر يقوم في تحول القرآن إلى "كتاب" حقق منطق المعاناة الظاهرة والباطنة لمحمد وأسلوبه في التعامل مع كل المبادئ العامة للوجود المادي والروحي للإنسان. إذ أن مجرد رفع القرآن إلى مصاف المعجزة الذاتية للإسلام يعني الإقرار بالقيمة الخارقة "للكتابة" و"القراءة"، بوصفها المقدمة الضرورية لكل إبداع ثقافي. فعندما يجري رفع القراءة إلى مصاف الوحي، والوحي إلى مصاف "القرآن"، والقرآن إلى مصاف "الكتاب"، فإن ذلك يعني من الناحية الروحية حدوث انقلاب هائل في تاريخ الثقافة. وذلك لما فيه من تحويل الكتاب والقراءة إلى عناصر جوهرية لمكونات الإيمان اليومي والأبدي، وبالتالي رفع شأنهما في حياة الفرد والجماعة، واللسان والبيان، والعلم والعمل. وقد بلغت هذه الذروة أوجها في تطابق الوحي والقرآن والكتاب في "معجزة" لا تتعدى كونها "كتابا"، أي روحا ومنطقا.

فقد كانت حقيقة الإعجاز الأولى للقرآن تقوم في نقل الروح والجسد العربيين من غريزة الجاهلية إلى عقل الثقافة. ويمكن رؤية الصيغة الفردية والشخصية الأولى لهذه الحقيقة في كيفية ونوعية الانتقال التاريخي والرمزي لمحمد من حالة الجهل بالله إلى الإسلام له. حيث واجه هذا الانتقال للمرة الأولى في غار البحث عن جواب كان يقلق عقله. وقد كان الجواب بسيطا للغاية، ألا وهو تعلم القراءة لا غير. كما كان في صدمته الأولى اقرب إلى مواجهة ذاته المتسامية بهيئة تحد لقراءة ما لا يعرفه. وهو الدرس الذي نواجهه للمرة الأولى أمام من ينطق لنا الحروف ويعلمنا قراءتها، باعتباره الأسلوب الذي يثير الهلع فينا مع أن مهمته تذليل الخوف من الجهل.

وسوف ترفع الثقافة الإسلامية هذه الفكرة إلى مصاف الحكمة عندما وضعتها في عبارة "الناس أعداء ما جهلوا". وقد وضع النبي محمد أسس هذه الحكمة في مجرى مواجهته جهل العرب الوثنيين، بحيث انزل نموذج ذهنيتهم إلى مستوى "الجاهلية"، ومن خلاله حاول إجبار العرب الوثنيين على تعلم قراءة

"الآفاق والأنفس" بطريقة جديدة من خلال عبور غريزة الجسد الجاهلي إلى عقل الروح الإسلامي. ولم تكن محاولته هذه أسهل من غيرها. فقد صبت في نفس تيار تكامله الذاتي، أي في نفس تيار معاناته الكبرى. ومرت شأن كل معاناة كبرى في نفس دهاليز المواجهة المتنوعة من التمني والرغبة والعمل والتحدي والتصدي والإرهاق والانزعاج والتقهقر والشعور بالهزيمة والاقتراب من اليأس والقنوط. فإذا كانت مواجهته الأولى تقوم في نموذج ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ﴾، فإنها تعرضت في مجرى اعتراضهم المتكرر والمتشدد إلى حالة جعلته أحيانا يبحث عن نفق في الأرض ينزل إلى أعماقه عسى أن يحصل بأثره على ما يمكنّه إقناعهم، أو أن ينطلق إلى السماء من اجل أن يأتيهم بحجة تنهي شكوكهم. وهو تمنيات وأفعال اقرب ما تكون إلى غريزة النفس الجاهلية التي حاربها. من هنا صدمتها إياه حالما بلغ التحدي ذروته كما في قوله ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾. ويشير هذا الانتقاد إلى حالة الجزع المميزة للغريزة الجاهلية من جهة، وإلى تجاوزها المادي والمعنوي من جهة أخرى. وسوف تتجسد هذه الحالة بصورة نموذجية في أكثر الأحداث درامية، كما نراها في الآية القائلة: ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾. إننا نعثر في هذه الآية على وداع رمزي للجاهلية، يتضمن في الوقت نفسه نفيها الشامل، من خلال نفي حمية الدماء بسكينة الروح، والجاهلية بالتقوى. كما نعثر فيها أيضا على تمثل فعلي سوف يظهر لاحقا في تحويل الجاهلية إلى مرحلة ضرورية بالنسبة للوعي الديني والتاريخي والثقافي، عندما أدرجتها الثقافة الإسلامية في فلك الإيمان والعقل والمعرفة والتاريخ، أي عندما حولتها إلى معيار الإدراك اللغوي الدقيق والحقيقي لمعان القرآن، وجعلت من نتاجها الأدبي نموذجا "كلاسيكيا" للمقارنة والاقتداء، بحيث جعلت من فضائلها الكبرى فضائل الإسلام نفسه. ولم يكن بإمكان هذا التحول أن يحدث إلا بعد تذليل الجاهلية بوصفها نموذجا وأسلوبا في التربية والفكر والسلوك والنفسية والقيم.

وفسح هذا التذليل المجال أمام العقل وإمكانياته غير المحدودة من تأويل

وتبرير وتأسيس وتأريخ سوف تظهر ملامحه اللاحقة مع أول انتقال فعلي إلى عالم الدولة والثقافة السياسية. لكن بدايته تلازمت مع انتصار الإسلام، الذي رفع فكرة الخلاف والمعرفة والعلم إلى مستوى جديد لا علاقة له بالنماذج الضيقة المميزة لما ندعوه بالجاهلية. وهو تلازم ارتبط أساسا بتذليل مثلث الأضلاع الكبرى للجاهلية في كل من الهوى والجهل والظن. من هنا تلازم معارضة الهوى بفكرة الوحي، كما حصلت على أشكالها المتنوعة في التدليل على أن محمد لا ينطق عن الهوى، وانه وحي يوحى. وإنهم لا يستجيبون لأنهم ﴿يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى﴾. ومعارضة الجهل بالعلم، كما حصلت على أشكالها المتنوعة في مواقف عدة مثل القول بأن الله يرفع ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ﴾، وانه لا ﴿يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَۗ﴾. بل نراه يرفع مستوى تدليل وشهادة العلماء إلى مستوى الدراية الإلهية كما في قوله ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾، انطلاقا أو استنادا إلى أن أكثر من ﴿يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾. وأخيرا معارضة الظن بفكرة اليقين الصادق، كما حصلت على أشكالها المتنوعة في مواقف عدة مثل قوله ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُۖ﴾، وأنه ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ﴾، وأن أكثرهم ما يتبع إلا ظنا، بينما ﴿ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔاۚ﴾. بل أن حصيلة مواقفهم من الحياة والموت، مثل قولهم ﴿مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ﴾ هي مجرد ظنون لا أساس لها، أو كما يقول القرآن ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

أدت الحصيلة المتراكمة في معارضة الهوى بالوحي، والجهل بالعلم، والظن باليقين الصادق إلى تأسيس مبادئ علمية وعملية كبرى لعل أهمها هو انه ليس كل علم يؤدي إلى معرفة، وإن العلم الذي يؤدي إلى معرفة هو الذي يصنع يقينا، وإن المقصود باليقين هنا هو اليقين الصادق، أي عين اليقين. وشكلت هذه المبادئ أساس المنهج النظري والعملي لحقيقة المعرفة والإيمان، كما نعثر عليها لاحقا في مفاهيم ومبادئ كبرى مثل طلب العلم فريضة، وفكرة طلب العلم كما هو، وما ترتب عليه من مبادئ وقيم عملية عديدة كانت تتمثل الأفكار القرآنية العامة مثل الدعوة الدائمة للتأمل والتفكر والتعقل والتبصر في الأمور وعواقبها،

والدعوة للحكمة والموعظة الحسنة، والجدل بأفضل الطرق وأحسنها. وحصلت هذه المبادئ والقيم على استمرارها العملي والجزئي والمتسامي أيضا في الأحاديث الصحيحة والموضوعة مثل (العلماء ورثة الأنبياء)، و(يستغفر للعالم ما في السماوات والأرض)، و(الحكمة تزيد الشريف شرفا وترفع الملوك)، و(أقرب الناس من النبوة أهل العلم والجهاد)، و(لموت قبيلة أيسر من موت عالم)، و(يوزن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء)، و(يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء)، و(ما عبد الله بشيء أفضل من فقه في الدين)، و(خير دينكم أيسره، وخير العبادة الفقه)، و(فضل المؤمن العالم على المؤمن العامي بسبعين درجة) وغيرها.

أما الحصيلة الفكرية والثقافية لكل ذلك فقد كانت تصب في تأسيس مرجعية المعرفة والعلم وضرورتها بالنسبة لإيجاد النسبة المعقولة والمقبولة للثابت والعابر، والمطلق والنسبي في كل شيء، إضافة إلى ربط التفكر والتعقل والتأمل بمنظومة فكرية شاملة. أما من الناحية التاريخية فقد كان ذلك يعني تأسيس شروط تكامل المعرفة في الإنسان ورفعه إلى مصاف القوة الذاتية المفكرة، كما ستتجسد لاحقا في فكرة "علوم الدين" و"علماء الدين" و"الفقهاء"، أي العارفين وليس "رجال الدين". ولم يكن مقصود الثقافة بالعارفين سوى المثقفين وليس الأجراء والمرتزقة منهم في ميدان العمل النظري والعملي.

وقبل أن تصل الثقافة الإسلامية إلى واقع التمايز الجدي والفعال بين رجل العلم ورجل الدولة وقيمته بالنسبة للإبداع الحر والمتنوع، كان ينبغي لها أن تخوض غمار الإشكاليات الصعبة والمرهقة في ميدان بناء الدولة والسلطة والعقائد والعقل والنظم الفكرية.

❖❖❖ ❖❖❖ ❖❖❖

النبوة : إرادة الحق

«النبوة هي معاناة الحق»

النبوة هي إرادة متسامية تنبع شأن كل ما هو متسام، من معاناة الانحطاط والسقوط باعتباره شيئا زائلا. وهي رؤية يفرضها منطق اليقين ببقاء الحق وزوال ما غيره. لأن حقيقة النبوة هي معاناة الحق. وهو أمر يعطي لكل ما تريد قوله وفعله معنى الإرادة المتسامية. إذ ليست الإرادة المتسامية سوى سبيكة اليقين ومعاناة حقائقه، باعتبارها تحد ملهم للحياة. لهذا تسود فيها وحدة الحياة والموت في البداية، والبعث والقيامة في النهاية، كما لو أنها تستعيد في مظهرها الحركة الدائمة لمعنى الوجود باعتباره صيرورة حرة للالتزام الفردي تجاه النفس والآخرين.

وليس مصادفة أن ينطلق الإسلام في حله لهذه الإشكالية من وحدة الحياة والموت، أي من المقدمة "الخالدة" للأسطورة والمنطق. واجتهد في حل نماذجها المتنوعة في وحدة البداية والنهاية، والبدء والمعاد. وسواء جرى وعي هذه الإشكالية بصورة مباشرة أم غير مباشرة، فإنها تغلغلت في مواقفه وأحكامه، صوره ورموزه، تمنياته وتخيلاته. أي في الكل المكون للوجود، الذي يجعل من البداية والنهاية الحركة الدائبة للمعنى، والتي تفترض ضمن منطق الوحدانية الدينية التبرير الأخلاقي لنهاية العالم، باعتبارها بدايته الحقة. وهي نهاية (حتمية) تفترض بذاتها إدراك قيمة المعنى الماوراطبيعي للنفس في وجودها، كما في التصوير القرآني التالي: "فإذا السماء انفطرت، وإذا الكواكب انتشرت، وإذا البحار فجرت، إذا القبور بعثرت، علمت نفس ما قدمت وما أخرت".

غير أن حتمية البداية-النهاية، الملازمة لوجود الأشياء والأحياء هي ليست مصير الدهر الجاهلي(الوثني)، بل الطور الذي يتمثل حقيقة معنى الوجود (الطبيعي) و استمراره غير المتناهي. فقد نظرت الوثنية الجاهلية إلى الدهر كما لو انه القوة الوحيدة المتعالية والمحايثة لوجود الإنسان والظواهر. وجعلت كل ما في الوجود لحظة فيه. أنها اختزلت البداية والنهاية في فكرتها القائلة، بأنه لا شيء إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر. مما حدد موقف الوثنية من الحياة والموت بوصفهما مرورا للزمن لا غير. أي لا معنى في الدهر سوى قدرته على كسر و إعادة لحم مكونات الوجود. في حين واجه الإسلام دهر الجاهلية القاسي والبارد بالزمن الإلهي ودفئه الإنساني من خلال "تصغيره" أيامه. فقد اعتبر القرآن يوم الله كألف سنة مما يعدون. انه حاول توحيد الأزل والأبد في الرؤية الإنسانية لمعنى الحياة والموت. فإذا كان الموت بالنسبة للجاهلي هو المصير النهائي للإنسان والخاتمة التي لابد منها، فإن الإسلام أعطي لها أبعادا غير متناهية من خلال إدراجها في المعنى المتراكم في أفعال الإنسان وحياته. فالإسلام يؤيد الاقتناع القائل بأن الجميع أموات، وانه لا فرار من الموت، وانه "أينما يكون الإنسان يدركه الموت ولو كان في بروج مشيدة". لكنه وضع هذا الاقتناع ضمن إطاره الأخلاقي والماوراطبيعي من خلال ربط الموت بالله، باعتباره رجوعا إليه، انطلاقا من أن الله "هو الذي يحي ويميت وإليه المصير"، وإن "كل نفس ذائقة الموت"، "ثم إلينا ترجعون"، ولكنه رجوع محدد "بالأذن الإلهي". إذ "ما كان لنفس أن تموت إلا بأذن الله كتابا مؤجل". فالله هو الذي "يتوفى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها، ويرسل الأخرى إلى اجل مسمى"، كما يقول القرآن.

إن الرجوع إلى الله بأذنه ما هو إلا رجوع النفس إلى مصدرها المطلق. ولم يعد وجودها وهلاكها شيئا ما عابرا في المصير أو الدهر، كما أن وجودها ليس لحظة حرجة في الصيرورة الباردة للوجود والعدم، بل أصبح الاختيار المباشر لها في مجرى خلقها الدائم (خلق ثم موت ثم بعث). إذ لم تشغل الرؤية القرآنية الأولى نفسها بجدل البحث عن الأبعاد غير المتناهية للمعنى المتناهي في الوجود الفردي للنفس، بل انهمكت في إقرار قيمة الاختيار الإلهي لها، انطلاقا من أن

"كل نفس بما كسبت رهينة". وأن كسبها هذا معلوم، "لأننا نحن خلقنا الإنسان، ونعلم ما توسوس به نفسه". و"نحن اقرب إليه من حبل الوريد". لقد ربط القرآن في كل واحد طبيعية الزمن الإنساني بالأبعاد غير المتناهية للمطلق الإلهي. وهذا معناه تحديد وتقييد الزمن الإنساني بالمطلق الأخلاقي للحياة والموت، استنادا إلى "إن الإنسان كادح إلى ربه فملاقيه".

قطعت هذه الرؤية الحياة بالموت، والموت بالحياة من خلال تكويرهما في الوحدة الخالدة للفعل الإلهي. فقد نظرت الجاهلية إلى الحياة نظرتها إلى لعب ولهو وتكاثر في الأموال والأولاد وتفاخر، بينما اعتبر الإسلام حياة كهذه مجرد "متاع الغرور". وذلك لأن حياة كهذه عرضة للزوال مثلها "كمثل ماء انزل من السماء فاختلط به نبات الأرض، حتى إذا أخذت الأرض زخرفها ظن أهلها إنهم قادرون عليها". بينما يتبين غرورها حالما يأتيها "الأمر ليلا أو نهارا ليجعلها حصيدا كأن لم تغن بالأمس". ويكفي المرء زيارة المقابر لأن يرى بأم عينيه كم ألهاهم التكاثر عن رؤية حدودها العابرة. وشكلت هذه الآراء النقدية مقدمة توكيد الفعل الإلهي الحر عن حقيقة الحياة ومعناها. فالحياة الدنيا هي لهو ولعب، بينما الحياة الآخرة "هي الحياة لو علم الإنسان". وإن المال والبنون زينة الحياة الدنيا، في حين إن "الباقيات الصالحات خير عند الله ثوابا وأملا". لهذا شدد القرآن على إن أولئك الذين يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة ويصدون عن سبيل الله "ويبغونها عوجا، أولئك في ضلال مبين". وسجل القرآن هذا التحذير بصيغ شتى تكشف عن معنى الوعيد بالعذاب، باعتباره وعدا للخارجين عن الحق. من هنا الفكرة القرآنية التي تطابق بين الوعد (بالثواب) وبين الحق، وبين الغرور بالحياة (العابرة) وبين الغرور التام. ذلك يعني، إن القرآن ربط تذليل الاقتناع الوثني عن الحياة الدنيا باليقين الإسلامي القائل بأن الحق هو الله.

لقد حاول الإسلام تثبيت وتحقيق الفكرة القائلة بأن محدودية "الحياة الدنيا" ليس في طابعها الدنيوي، بل في بقائها ضمن حدود "الإنتاج البهيمي". من هنا إدانته إياها حالما تكون مجرد حبا للتكاثر في المال والبنين. لأنها لا تختلف في هذه الحالة عن مملكة النمل والجراد. ومن ثم فإن محدودية هذه الحياة تقوم في تسيبها الذاتي. أما النظام الصارم فيها فهو مجرد صيغة هشة

لصيرورة الكون والفساد العادية. إذ تفتقد حتى في خطوطها المستقيمة لمعنى الاستقامة، وفي اعوجاجها لمعنى المعاناة الشخصية في بحثها عن طريق الحق. فهي لا تتعدى في استقامتها واعوجاجها إنتاج النفس والسير ضمن دائرة الغريزة. إن حياة كهذه لا تصنع في الإنسان غير أداة الطغيان الدائم. وهي حصيلة وضعها القرآن في فكرته القائلة بأن من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى. إذ ليس الطغيان وأثرة الحياة الدنيا على كل شيء سوى رافدان يصبان في الجحيم، أي في هاوية الفساد (التحلل). وذلك لكونها حياة لا مكان فيها لعمل الصالح، باعتباره إرادة للخير. مما يجعل منها قوة بلا يقين. بينما لا معنى للحياة بالنسبة للإسلام دون اليقين بالخلود باعتباره خيرا أبديا.

ولا تعني إدانة الحياة الدنيا هنا سوى إدانة فقدان اليقين بحقيقتها الجوهرية باعتباره بقاء للعمل الصالح. وليس تشديد القرآن على صفة الفناء فيها سوى الوجه الآخر على توكيد صفة البقاء. وشكلت هذه الفكرة جوهر الإرادة الإسلامية. وإذا كان الحق يتطابق مع "الحياة الآخرة"، فلأنها الصيغة المثلى للحياة الدنيا والنموذج الواجب لسلوك الحق. من هنا عدم تعارض الحياة الدنيا والآخرة في الرؤية الإسلامية. فقد أكد القرآن على أن "الذين يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا أولئك في ضلال بعيد"، أي أن معارضة إحداهما بالأخرى هو ضلال. فتفضيل الحياة الدنيا يعني تفضيل أولوية الإنتاج البهيمي على حقائق الحياة كما هي مما يؤدي بالضرورة إلى الصدّ عن سبيل الحق والانقياد الأعوج لما فيها. في حين أن تفضيل الحياة الآخرة وتجاهل الحياة الدنيا هو تجاهل حقيقة الحياة كما هي وضياع السبيل عن إدراك غايتها. وشكلت هذه الفكرة محور الرؤية الإسلامية عن الحياة، باعتبارها بحثا عن الحق في كل شيء. من ثم ليست الحياة الحقيقية سوى إرادة الحق في كل فعل. لهذا اعتبر الجحيم "لأولئك الذين كانوا يفرحون في الأرض بغير الحق". إذ ليس الفرح في الحياة بغير الحق سوى التجسيد الشامل للرذيلة. بينما اعتبر "الدار الآخرة هي الحياة" الحقيقية، والذين "يشكون بلقاء الله في الآخرة من الخاسرين". وليست هذه الخسارة سوى فقدان اليقين بالمصير، لأن أتعس المصائر هي المصائر المجهولة.

ولا يعني المصير المجهول سوى المصير الذي لا حقيقة فيه. فالقرآن بطالب المرء بإخضاع مصيره للحق. آنذاك يصبح اللقاء به هو اللقاء بالله. فالله ليس كيان الهوى الإنساني حتى في أجمل تجلياته، بل هو كينونة الحقيقة الخالدة بوصفها عدلا. من هنا فكرة الميزان التي يحققها القرآن في كل شيء بما في ذلك في معادلة الدنيا بالآخرة والثواب بالعقاب. وليس مصادفة أن تتخذ "القيامة" في اللغة القرآنية كلمة الحساب. فالقيامة هي يوم الحساب. والحساب هو الأسلوب الذي لا يخطأ، والمقدار الصائب والميزان الصحيح. لذا أكد القرآن على أن "من يعمل مثقال ذرة خيرا يجده، ومن يمل مثقال ذرة شرا يجده". فهو الحساب الذي يحدد المصير الإنساني بمعايير الروح المتسامي، كما صوره القرآن في آيات عديدة مثل "من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية، ومن خفت موازينه في هاوية"، و"إن الأبرار لفي نعيم، وإن الفجار لفي جحيم". ذلك يعني، إن المصير الإنساني للفرد والجماعة يتحدد في نهاية المطاف باليقين الباطني المبني على الحق. من هنا اليقين القائل بأن "الساعة آتية لا ريب فيها" للحق والباطل على السواء. وإذا كان القرآن عادة ما يعطي لهذه الفكرة أبعادا غير متناهية كما في قوله "لدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون"، فإن معناها الواقعي يقوم في أن المرء والجماعة لا يظلمون إلا أنفسهم في حالة ابتعادهم عن الحق. فالحق هو المعيار المطلق لكل موجود، انطلاقا من إن الله "خلق السموات والأرض بالحق". ومن ثم فإن الفعل الإنساني المتسامي هو ذاك الذي يربط إرادته بالحق انطلاقا من إن "كل نفس بما كسبت رهينة" وإن الله يجزي "كل نفس بما كسبت وهم لا يظلون".

إن وضع الحياة الدنيا في ترقب الآخرة، والآخرة في ترقب الدنيا هي الصيغة النموذجية لتوليفهما في الإرادة الإنسانية المتوحدة، بوصفها إرادة عادلة، كما صاغها القرآن في إحدى آياته "ليس للإنسان إلا ما سعى، وإن سعيه سوف يرى. والى ربك الملتقى". ولا معنى للآخرة دون إرادة العدل (الحق) في الدنيا، لأن الإرادة الإنسانية المتسامية هي إرادة اعتدال معيارها الواجب العملي. وهو السبب القائم وراء معارضة الإسلام النبوي للكهانة.

انطلق محمد من إن النبوة ليست تكهنا بالمستقبل، بل استدراكا له بمعايير

المطلق. من هنا تشديد القرآن على أن ما يقوله محمد هو "قول رسول كريم"، وليس "قول كاهن". وجعل من التذكر بحقيقة النبوة فعلا يتسامى على ما في الكهانة من "طاغوت" مرتهن إلى تخمين وهوى الرائي لما يراه. من هنا الأمر الباطني "فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون".

إن انتزاع الإرادة من براثن التكهن هي النتيجة المترتبة على قول الحقيقة كما هي والفعل بمنطق وحيها الخالص. إذ عادة ما تثير الإرادة في البداية استهجان المتشككين وحسد المعارضين. وليس مصادفة أن يجد ذلك تجسيده أولا في اتهام الوثنية محمدا بالسحر. إذ ينطوي هذا الاتهام على استهجان مبطن عما يقوله، القصد منه التشكيك بمعنى ما يقوله وتصويره على انه مجرد وهم، وإن ما يسعى إليه سراب، وما بينهما تتلاعب في عواطفه أصابع الشيطان. ومن ثم فإن ما ينطق به هو أصوات الجن والجنون. لهذا طابقوا كلامه مع السحر، معتبرين ما يقوله مجرد "سحر يؤثر". و"سحر مستمر" و"سحر مبين". بل وجدوا فيه "رجلا مسحورا".

وقفت الوثنية أمام كيان يصعب تحديه بمعاييره، لأن ذلك يفترض التخلي عن السخرية والاتهام، والارتقاء إلى مستوى البدائل. بينما لا بديل في ذهنية الجاهلية آنذاك قادر على تجاوز انتمائها المكاني والزماني والاجتماعي الضيق. لذا كان اتهامه بالسحر أسلوبا هشا في مقارعة الحجة "الساحرة" للعبارة القرآنية، والتي كانت "آية" من حيث دلالتها ومعناها لا من حيث رصفها للكلمات. من هنا تهافت الاتهام والسخرية الوثنيين.

فقد وجدت الوثنية في كلامه "سحرا" و"قولا بشريا"، أي كيانا كاذبا. فالإنسان "المسحور" هائم عائم لا يملك نفسه. وأقواله ليست إليه، بل صدى لعالم موهوم. فقد استغرب العرب الوثنيون و"عجبوا أن جاءهم منذر منهم"، واندهشوا من نزول الذكر (القرآن) عليه من بينهم، كما عجبوا جعله للآلهة المتعددة "إلها واحدا، لأنه لم يسمعوا "بهذا في الملة الآخرة"، بحيث وجدوا في آرائه هذه "اختلاقا" محضا. لقد وجدوا في أقواله كذبا واختلاقا وعجبا، لأنهم اعتقدوا بان ما يقوله هو "كلام إنسان مسحور"، بينما واجه محمد تهمة

"السحر المبين" "بالحق المبين". وصور القرآن هذه المواجهة في آيته القائلة "فإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للحق لما جاءهم هذا سحر مبين". واعتبر سلوكهم هذا كفرا بالحق، لأنه "كلما جاءهم الحق قالوا هذا سحر، وإنا به كافرون".

جّسد محمد في صراعه ضد الاتهامات الوثنية قدرة التحدي على مواجهة السيولة المتدفقة في براهينها الجامدة. فالتقاليد الجامدة عادة ما تناهض الإرادة الحية بمعايير الاختلاق والتزييف لا بالحجة الدامغة. وتصبح لغة الاتهام والشتيمة الأسلوب المحبب لنفسها الغضبية بسبب استناد "منطقها" إلى القوة المحافظة على وجود الأشياء باعتباره نظامها الخاص. من هنا تنوع اختراعها للكذب ولصقه بالآخرين. وبما أن النبوة بمعناها الحق هي معاناة الحق، لهذا أصبح اتهامها بالكذب الأسلوب "المنطقي" لتكامل معنى الصراع. وهي خطوة إلى الأمام من حيث مضمون المواجهة الفكرية، بمعنى ارتقاء الجدل من مستوى الاتهام السافر إلى مستوى "المنطق".

فالحق والكذب هما طرفا المعادلة الدائمة للصواب والخطأ، ولكل منهما مصدره الخاص في الرؤية والفعل. فقد اعتبرت الوثنية العربية الفكرة الإسلامية الجديدة فكرة قديمة وأسطورة مروية، ومن ثم فلا جديد فيها لأنها تكرار لما سبق وان سطّره الأولين. فهي أسطورة مقروءة لكلمات مكتوبة. ولم يحو هذا الانتقاد على أبعاد لاهوتية فلسفية، لأن حوافزه وغايته كانت مرتبطة بنفسية السرقة والاتهام. ومع ذلك احتوت هذه الاتهامات على "منطق نقدي" و"تاريخي". ولكنه منطق هش لأنه لا حقيقة للمنطق فيه. إذ ليس كل قديم كاذب لاسيما وأن محمد قرر على الدوام، بأن ما يقوله هو إثبات للحقيقة القديمة القائلة، بأنه "لا اله إلا الله" "واحد أحد". إلا أن بواعث الجدل والتحدي كانت تدور حوله وعنه أكثر مما عن واحدية الإله. فالإله الواحد لا يستلب الذهنية الوثنية ومعتقدها عن تعدد الآلهة، لأن الوحدة والتعدد مجرد معايير كمية.

جسّد النبي محمد في تحديه لتعددية الوثنية روح التعددية الحقيقي من خلال جعله الله نموذجا للوحدة المفترضة في الإنسان والجماعة والأمة، والحقوق

والسلطة، والأخلاق والسلوك، والمعنى والحقيقة. وقدم نفسه نموذجا لما ينبغي وداعية إليه. وهي دعوة مبنية على أساس تطابق ذاته الداخلية مع الحق المتسامي، أي مطابقة الله الواحد مع الحق، الحق مع الحقيقة. كما تفترض هذه الوحدة ضرورة تحقيقها في الإنسان المؤمن باعتباره "خليفة الله في الأرض"، والجماعة باعتبارها ممثلة الحق، والأمة باعتبارها حاملة الحقيقة. وهي وحدة سعى محمد لتحقيقها في ذاته، بحيث وجد العرب الوثنيون في آرائه إياه "جنونا". ورد عليهم قائلا، بأن اتهامهم إياه شبيه باتهام من كان قبلهم، كلما جاءهم رسول قالوا "ساحر أو مجنون". واعتبر دعوته إياهم مجرد دعوة "نذير مخلص". لهذا استغرب كل منهما الآخر، كما صوره القرآن في إحدى آياته: "أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون! أم يقولون به جّنة! بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون".

يشير توسع صراع الوثنية مع الإسلام إلى تعمق الصراع بين الحق والباطل، كما يعكس حقيقة "الإرادة الإسلامية الجديدة". فقد كانت هذه الإرادة التمثيل الواعي للحق. كما أن معارضتها كانت كرها للحق. ومن ثم ليس الإصرار من جانب الوثنية العربية على تصوير الفكرة الإسلامية جنونا، والنبي محمد مجنونا، سوى الاستكمال الطبيعي لاتهامه بالشعر، واعتباره شاعرا. والقضية هنا ليست فقط في تأثير التقاليد العربية القديمة عن أن لكل شاعر جنّيه الخاص، بل ولمحاولتها استفراغ معنى الإرادة المستقلة للنبي محمد بوصفها تمثيلا للحق. من هنا اتهامه بالشعر واعتباره شاعرا. إذ عثروا فيما يقول ويسعى إليه ويمثله أمرا مخالفا لتصوراتهم عن المعجزة، بينما لا معجزة في الدعوة المحمدية غير إرادتها التامة للحق. لهذا قالوا عما يقوله، بأنه مجرد "أضغاث أحلام، بل افتراه، بل هو شاعر"، أي إنهم جعلوا من الأوهام والافتراء والشعر كيانا يعادل من حيث مضمونه ووظيفته ما أسموه أيضا بالإنسان المسحور، أي الكيان الذي لا ثبات فيه ولا حكمة. ومن ثم فهو عرضة للزوال السريع كأي شيء عابر سبيل. من هنا تقييمهم إياه باعتباره شاعرا "تتربص به ريب المنون". ووضعوا هذا الحكم في توليفة الشعر والجنون ونسبها إلى محمد باعتباره "شاعرا مجنونا". واعتبروا إصراره على إقرار الوحدانية جنونا. فعندما كان يقول لهم، بأنه لا معنى لعبادة

أكثر من اله واحد، فإنهم كانوا يستكبرون ويقولون "إننا تاركون آلهتنا لشاعر مجنون؟!". وحمل هذا الاتهام في طياته معنى المفارقة التاريخية التي تمثلها النبي محمد في إدراكه لمصير الجاهلية المحتوم، والتي نعثر على صداها العميق في الآية التي استثنت من تقييمها السلبي للشعراء أولئك الذين "آمنوا وعملوا الصالحات وانتصروا بعدما ظلموا" وحذرت من يخامره شك الزوال المحتوم بقولها "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون".

إذ لم يعد الشعر، باعتباره صوت القبيلة، والشاعر باعتباره لسانها الناطق يتمتعان بتلك الأهمية المميزة لهما في تقاليد الجاهلية. فقد أصبح رنين الذهب والفضة اشد إيقاعا بالنسبة لآذان الجاهلية الصماء، وأجمل وقعا من أصوات الشعراء في تحدي الخصوم وقهرهم. من هنا استصغارهم للكلمة الشعرية واعتبارها جنونا، بينما شدد القرآن على أن محمد لم يتعلم الشعر "وما ينبغي له"، وإن ما يقوله هو "ذكر وقرآن مبين". ولم يعن ذلك استصغار واحتقارا للشعر بقدر ما كان بديلا لشعر الجاهلية وشعرائها، وتجاوزا لتقاليدها المتهرئة. لقد أراد محمد القول بأن القرآن لا يشبه في شيء شعر الشعراء، لأنه يستقي وحيه من مشكاة النبوة لا من هوى النفس (الفردية والقبلية). "فالشعراء في كل واد يهيمون"، وإنهم "يقولون ما لا يفعلون"، بينما القرآن هو "قول رسول كريم"، أي انه قول وفعل دائمين، يستمدان وحدتهما من الإرادة الخالدة للحق.

وهي فكرة نفت الاعتقاد الوثني الذي طابق النبوة مع التكهن بالمستقبل. وعوضا عن هذا الاعتقاد أكدت على أن النبوة ليست نبوءة بالمستقبل بل إدراكا له بعبرة الماضي. ونعثر على هذه الصيغة في نظرة القرآن إلى تجارب النبوات السالفة، باعتبارها لحظات في تاريخ الحق، الذي بدوره ليس إلا "صراط الاستقامة الإلهي". وهو صراط متعرج يمثل بحد ذاته جمال وجلال الحقيقة القائلة، بأن المستقبل الحق هو الماضي الحق، لأن الزمن الحقيقي ليس حركة الجسد إلى الأمام والخلف، بل حركة الروح الباحث عن معنى يقف وراءهما. ومن ثم ليست النبوة فعلا عابرا ولا كيانا طارئا، بل إرادة متحررة من رق الماضي والمستقبل. بمعنى تحددها بطريق الاستقامة، بوصفه طريق الواجب. لهذا خاطب الوحي القرآني محمدا في مجرى معاناته كسر صلف الجاهلية قائلا

"أفأنت تسمع الصمّ أو تهدي العمى ومن كان في ضلال مبين؟". لقد طالبه وحيه العميق بالتأني والصبر ورؤية العاقبة، أو ما صاغه القرآن بقوله "فإنا منهم منتقمون، أو نريك الذي وعدناهم فانا عليهم مقتدرون". لأن حقيقة النبوة هي الاتصاف بصفات الحق، أو البقاء الدائم في طريق الاستقامة، الذي صاغه القرآن في مخاطبته الجازمة لمحمد "فاستمع بالذي أوحى إليك، انك على صراط مستقيم"، أي أن معاناة الحق تجرد الإرادة من مسئولية الولاية على الآخرين وتضعها على محك التمسك الدائم بالصراط المستقيم، باعتباره الأسلوب الحقيقي والأكثر مشقة "لمسئولية الولاية" تجاه النفس والجماعة والأمة والعالم.

فهي الإرادة التي مثلها تاريخ النبوة والرسالات العظمى. إذ ليس التمسك بالصراط المستقيم سوى التمسك بالوحي الباطني النابع من معاناة الحق. بهذا المعنى كان تاريخ النبوة هو تاريخ الصراط المستقيم. ووضع القرآن هذه الفكرة في آيات متنوعة مثل "وما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على أثرهم مقتدون". و"أرسلنا رسلنا تترا كلما جاء أمة رسولها كذبوه". ومن ثم كان تحدي الأنبياء والرسل متنوعا، إلا أن جوهره واحد. فتواتر النبوة وتواتر معارضتها هو تواتر الصراع بين الإرادة المتمسكة بطريق الاستقامة وبين التقليد. ذلك يعني، إن النبوة هي تثوير دائم. وشأن كل تثوير دائم يفترض تنوع الوسائل، وضعها القرآن في رؤيته عما اسماه بتفاضل الرسل، كما في الآية "تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض". بمعنى تباينهم في الوسائل. وهو تباين تحدده عوارض المواجهة لا حقيقتها، أي ليس للزمن من معيار حاسم فيه. أما قيمة الزمن (التاريخ) ففي انصهاره بقيم الحق المتنوع في الوسائل والثابت بتمسكه بالصراط المستقيم، لأن حقيقة النبوة واحدة. من هنا قول القرآن "ولا نفرق بين أحد من رسله"، لأن إرادة الحق تهدف في نهاية لمطاف إلى تحقيق الفكرة القرآنية القائلة، بأن "الأرض يرثها عبادي الصالحين". وشكلت هذه الفكرة على الدوام غاية الإرادة النبوية الكاملة. لأن النبوة الكاملة هي معقولية البديل الشامل في نظام الرؤية المتسامية عن الملك (الطبيعي) والملكوت (الماوراطبيعي) والجبروت (الإنساني). وهي القوة النابعة من صيرورة

الوجود نفسه وإدراك حقائقه الكبرى ولضمها في مرجعيات متسامية للإرادة الفاعلة. من هنا ضرورة رسالتها الدائمة وفاعليتها المستمرة باعتبارها إصلاحا دائما كما صورها القرآن في آيته "لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا"، أي لو كانت الجنة على الأرض لافترض ذلك وجود رسولا فيها. بمعنى إن لكل مرحلة رسولها الخاص بها المعبر عن معاناة الحق (المطلق) بلسانها (التاريخي)، أي أن لكل مرحلة تاريخية رسالتها الخاصة بها، التي تستجيب لإشكالاتها الجوهرية الكبرى. وتفترض هذه الإشكاليات إدراك جذورها الواقعية وحلولها الواقعية. ومن ثم ظهور الإرادة المناسبة لها. وقد صاغ القرآن هذه الفكرة بصورة بليغة عندما أكد على إن الإرادة الحقيقية (المجردة) تتجلى دوما بصورة ملموسة (تاريخية)، كما في قوله "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم". وتجلت في إرادة النبي محمد عبر لغة القرآن العربية: "إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون". فهو اللسان الظاهري لفهم حقائق الإرادة المتسامية للنبوة المحمدية، باعتبارها "رحمة للعالمين". بصيغة أخرى أن اللغة العربية هي ليست لسان النبوة المحمدية، بل لسان إرادتها المعقولة (التاريخية). أما حقيقة النبوة المحمدية فتقوم في معاناتها المثلى للحق. ومن ثم فإن لسانها الحقيقي هو لسان الحق. والعربية ما هي إلا اللسان المعقول فيها، بينما حقيقتها تقوم في استنهاض الفعل لطلب الحق. وهو أمر جرّد محتواها من القيود المزيفة للكلمة والعبارة برميهما أمام الأبعاد الحقيقية للوحي القرآني، باعتباره استمساكا بصراط الاستقامة، أي أمام الإرادة المتجردة من رق الاغيار. وقد جسّد النبي محمد هذه الإرادة في مخاطبة الوحي إياه "إنك لمن المرسلين وعلى صراط مستقيم". فهي المخاطبة التي تعكس تطابق الملك والملكوت في جبروت الإرادة المحمدية، أي تطابق الأنا والمطلق في إرادة التحدي. وهو تطابق يؤدي بالضرورة إلى سمو الإرادة عن العصبية والغلو. وليس مصادفة أن يمتلئ القرآن بالآيات التي تؤكد على أن محمدا هو بشير ومنذر ونذير ومبلغ كما لو انه يؤكد على أن البشارة من بشريته والإنذار من نذر نفسه للحق، والبلاغ من بلوغ الإرادة التجرد الكامل للحق. فالقرآن يخاطبه "إن أنت إلا نذير" انطلاقا واستمرارا للفكرة القرآنية عن انه ما من أمة "إلا خلا فيها نذير". ويأمره بمواجهة

معارضيه "قل إنما أنا منذر". وإن ما يقوله هو وحي أوحى إليه، وإنه مجرد "نذير مبين"، ومرسل "لينذر قوما ما انذر آباءهم". وعندما أرادوا تعجيزه "بالمعجزة"، فإنه رد بصوت الحقيقة نفسها: "يريدون آية؟ قل: إنما أنا منذر ولكل قوم هاد". وعندما أرادوا تعجيزه بمعجزة "العلم"، فانه رد بصوت الحقيقة نفسها: "قل: إنما العلم عند الله، وإنما أنا نذير مبين". وعندما أرادوا تعجيزه بمعجزة "الكنوز والملائكة"، فإنه صوت الحقيقة رد ببساطته الصارمة: "فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا انزل عليه كنزا أو جاء معه ملك، إنما أنت نذير والله على كل شيء وكيل". ولم يعن ذلك تجريد النفس عن المسئولية، بل تجريد الأنا من غلوّ الأنا. وبالتالي السمو بالإرادة، باعتباره أسلوب استنهاض الفعل البشري عند البشر ونذر النفس من اجل الحق، أي استنهاض حقيقة الإرادة في إرادة الجماعة. من هنا مخاطبة القرآن إياه: "فإن اعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا، إن عليك إلا البلاغ". وجرى استكمال هذه الصيغة في المعادلة الحية عن وحدة الملك والملكوت الإسلامية في جبروت الحق الإسلامي كما صورتها الآية "وإن ما نرينك بعض الذين نعدهم أو نتوفيك، فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب". لأن الملك (الطبيعي) والملكوت (الماوراطبيعي) يتجليان بالضرورة فيما ستؤول له الأمور باعتباره وعدا، والموت أيضا وعد الطبيعة وما ورائها. ومن ثم ليس أمام الإرادة سوى بلوغ حقيقتها في طلب الحق، كما وضعه القرآن في مخاطبته إياه "إنا أرسلناك بالحق مبشرا ونذيرا". ففيها نعثر على الصيغة المجردة (المطلقة) لتطابق البشارة والنزر، أي في "رسالة الحق"، وعلى الصيغة الملموسة (التاريخية) في الآية التي خاطبته، بأن محمدا هو "هو رسول الله وخاتم النبيين". بمعنى تمام حقيقة النبوة بذاته بوصفها معاناة للحق كما تجلت فيما يمكن دعوته بالتعمق الذاتي لتاريخ النبوة المحمدية القائل :اليوم أكملت لكم دينكم أتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا! إذ لا يعني تمام الدين سوى تمام النموذج المحمدي للإرادة بوصفها إرادة المطلق. وليس رضا الإسلام دينا سوى الرضا بمعقولية الحق والعمل من اجله. وفي هذا تكمن حقيقة الإسلام باعتباره مجازا للحكمة الخالدة.

❖❖❖ ❖❖❖ ❖❖❖

الجهاد والاجتهاد النبوي

إن الأفكار الكبرى والمبادئ الجوهرية للفكرة لا تظهر بين ليلة وضحاها، مع أن بدايتها، شأن كل إبداع عميق، تجري بصورة خاطفة كالحدس أو هو الحدس عينه.

فقد كان الحدس النبوي الأول لمحمد يقوم في تعلم قراءة الوجود وليس خطوط القلم. فقد كان الخطاب الأول من أعماق حراء أو من أعماقه يَصْبّ في هذا الاتجاه، بمعنى أن يتعلم قراءة الوجود بقلم "الإبداع الإلهي"، الذي خلق الإنسان وغرس في أعماقه مهمة تعلم ما لا يعلم. وليس مصادفة أن يطلق النبي محمد على وجود العرب آنذاك لفظة الجاهلية، بسبب عنادهم في الأعراض عن التعلم وبالتالي البقاء فيما كان وبَقى. وهذا هو عين الجهل. وقد كان ذلك بداية ما يمكن دعوته بالجهاد الأول، أي تحدي الجاهلية بالفكر والفكرة، والذي نعثر عليه في اغلب الآيات القرآنية عن الدعوة للتفكر والتأمل والعلم والمعرفة عبر مخاطبة القوم والإنسان بشكل عام بعبارات "ذوي العقول والأفئدة". الأمر الذي جعل فكرة المجاهدة في العلم مقدمة العمل بوصفها إرادة حية تجاه الحاضر.

وقد كانت تلك هي المقدمة التي تغلغلت في الإرادة النبوية لمحمد من البداية حتى النهاية، بمعنى تعلّم وقراءة الوجود باسم الله، أي باسم الحقيقة الوحيدة المطلقة، أو باسم الوحدانية الخالصة. ونعثر على هذه الصيغة في جميع مواقف النبي وآيات القرآن تجاه كافة مظاهر الحياة بشكل عام، وحالات التحدي للوثنية العربية بشكل خاص. اذ نعثر عليها في الموقف من الله، والنبوة، والحياة والموت، والقيم جميعا، والمفاهيم، أي تجاه كل ما واجهه وتحداه من أجل البرهنة على أن بلوغ الغاية يفترض الجهاد من اجلها. وبالتالي فالجهاد بمعايير

الفكرة المحمدية أوسع من أن يجري حصره بموقف أو مستوى ما، أما القتال الحي المباشر فهو مجرد احد مستوياته الضرورية.

فقد دار وتمحور وتمركز مضمون الجهاد الإسلامي المحمدي حول الفكرة الوحدانية، ومن خلالها بلورة مواقف الجهاد تجاه كل شيء. وبما أن الجهاد كان موجها ضد الجاهلية، فإنه اتخذ صيغة التحدي الشامل لكل ما فيها. الأمر الذي جعل من الجهاد بمعايير الفكرة الإسلامية الأولى تحد وبديل في آن واحد. إذ ذابت فكرة الجهاد من الناحية الفعلية في الصيرورة الروحية للنبي محمد. وقد مرت بثلاث مراحل مترابطة ومتداخلة.

الجهاد الأول وهو تحدي الجاهلية. وبدء منذ ظهور الإسلام في وعي النبي محمد باعتباره توحيدا. وتعمق وتوسع لاحقا من خلال تحدي الجاهلية بمختلف أشكالها وأنماطها ومستوياتها ومظاهرها. وامتد هذا الصراع على طوال ما يسمى بالمرحلة المكية.

أما **الجهاد الثاني** فهو قتال الجاهلية، والذي انتهى وذاب في بداية الهجرة إلى المدينة. فقد كانت الهجرة تحد شديد أو هجران شامل للجاهلية. ومنذ تلك المرحلة لم يعد النقد الديني والاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي أسلوبه الوحيد، بل وأخذ ينتقل إلى ميدان الحرب. وقد كان هذا الجهاد اجتهادا عمليا أوليا في إدراك الحقيقة القائلة، بأن نقد السلاح هو أيضا سلاح النقد حالما تصل المواجهة إلى درجة تتمركز فيها الخلافات وتبلغ حدا لا مكان فيه للمساومة العقلانية. وقد تمحورت فكرة القتال بأنها من اجل الله، أي من اجل الحق المجرد والمتنامي. من هنا تنوع أشكاله وتوحده الداخلي. فهو جهاد بالنفس والمال، كما انه جهاد من اجل درء الفتنة، وإن غايته هي الوحدة. من هنا قيمته وفضيلته مقارنة بالتخلي عنه أو الخوف منه، كما في الآيات التي تتكلم عن انه "لا يستوي القاعدون والمجاهدون"، وإن الله فّضل "المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وأجرا عظيما". وإن الجهاد هو سبيل الفلاح في الحياة. وذلك لأن من يجاهد كما يقول القرآن، فإنما يجاهد لنفسه، انطلاقا من الله غني عن العالمين. إلا أن الجهاد الحق، أي باسم الله الحق هو مفتاح

الصراط المستقيم للروح والجسد والعقل والضمير، كما في الآية "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين". الأمر الذي جعل الجهاد بهذا المعنى فريضة كتبت على المسلم. من هنا التحريض عليه بوصفه طريق بلوغ الحق. من هنا دعوته الدائمة إليه كما في الآية القرآنية "انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلك خير لكم إن كُنتُم تعلمون". بل ويخاطب النبي قائلا "يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين"، بالطريقة التي يبلغ الجهاد حسب العبارة القرآنية "حق الجهاد"، كما في قوله "وجاهدوا في الله حق جهاده". بل ونراه يعجب بصيغته الظاهرية بوصفه تعبيرا عن البنيان الداخلي لحقيقة الإيمان بوصفه قوة واستقامة، كما في الآية "إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص".

إننا نعثر في هذه الآيات وأمثالها على ما أسميته بالصيغة الثانية أو المرحلة الثانية لفكرة الجهاد. إنها تتمثل المستوى الوجودي والجسدي المباشر، ومن خلالها تتبلور ملامح الجهاد الروحي بوصفه جهادا اجتماعيا سياسيا. فقد كانت اغلب الآيات الأولى تشير إلى فضيلة القتال مقارنة بالقعود. بينما يجري لاحقا تدقيقها من خلال ربط الجهاد بالاستعداد للتضحية بالنفس والمال. ثم تتحول هذه التضحية إلى قربان الوجود الروحي للمسلم من اجل ضمان الأمن والسلم والرقي الأخلاقي. اذ يصبح الجهاد أولا وقبل كل شيء جهادا من اجل النفس انطلاقا من إن الله غني عن العالمين. وإن القتال من أجل الله هو قتال من اجل النفس لأنه يحتوي على معالم الخير الاسمي. وإن هذا الجهاد القتالي هو تربية لتوحيد الصف. ذلك يعنى، إن الوحدة تظهر في نهاية المطاف بوصفها أسلوبا للكمال المادي والروحي للفرد والجماعة.

أما المستوى الثالث أو **الجهاد الثالث** فيعادل معنى الاجتهاد. وهنا يمكن ملاحظة المضمون السياسي للفكرة الدينية، التي تأخذ بالبروز والتجسد في فكرة الناسخ والمنسوخ. اذ تحتوي فكرة الناسخ والمنسوخ على الصيغة المتكاملة لفكرة الجهاد بوصفه اجتهادا، بمعنى قدرتها واستعدادها للتغير والتبدل بالشكل والمستوى الذي يخدم بلوغ الغايات الكبرى. وهذه بدورها ليست إلا الصيغة العملية أو السياسية للعقائد الدينية. فقد كانت العقائد الدينية الإسلامية المحمدية

الكبرى تدور وتتمركز حول مبدأ الله الواحد المتسامي والمحايث لوجود البشر، والثاني هو مبدأ النبوة بوصفها إرادة متسامية وعملية بقدر واحد.

انطلق الإسلام من الفكرة القائلة، بأن كل ما في الوجود محدود، وإن كل شيء عرضة للزوال باستثناء الله، فهو الدائم والأكبر. وجرى وضعهما في صلب الجهاد الإسلامي وشعاره العملي "الله اكبر"، بوصفه الشعار العملي والروحي والعقائدي للجهاد. انه يؤكد مضمون العقيدة الإسلامية عن إن الله هو أكبر من كل شيء آخر، وذلك لأنه خالق الوجود. أما في مجال الصراع فإنه يشكل مضمون الفكرة العملية عن إن الجهاد باسم الله ولله ضمانة النصر، لأن كل ما عداه صغير وعابر.

ذلك يعني، إن الجهاد النبوي من اجل الله هو تحقيق دائم لإرادة الحاضر، انطلاقا من إن الله حي مشارك للمسلم المؤمن في جهاده، والتي حققتها الآية التي تدعو النبي على تحريض المسلمين على الجهاد والقتال، وإن الله يعذب أعداءه وأعداءهم بأيديهم، أي انه لا شيء يحدث ولا انتصار يتم إلا بإرادة الجهد الإنساني. فقد تطابقت حقيقة الجهاد المحمدي مع كمية ونوعية الجهد المبذول من أجل بلوغ الغاية. وعندما يحصر القرآن الدعوة للجهاد بالنفس والمال، فلأنهما يجسدان ذروة البذل الروحي والمادي.

كل ذلك يشير إلى أن المستوى الطبيعي لفكرة الجهاد المحمدية كانت مرتبطة بحالة الصراع الأولى المباشرة مع الوثنية العربية وأخلاقها الجاهلية. فقد جّسد هذا الصراع قضية الحياة والموت بالنسبة للفكرة الإسلامية البديلة، ومن خلالها كانت تتراكم وتتبلور وتتهذب معالم ما أسميته بالمستوى الثالث أو الأعلى للجهاد بوصفه اجتهادا. وقد مَس هذا الاجتهاد كافة نواحي الحياة الطبيعية والماوراطبيعية للفرد والجماعة والله، كما هو جلي فيما أسميته بالقرآن بوصفه القراءة الجديدة للوجود. واحتوى هذا المثلث من حيث إمكانيته الذاتية وتلقائية الحركة الكامنة فيه لاحقا على تسمية الملك والملكوت والجبروت في الثقافة الإسلامية. فالملك هو الإنسان المسلم، والملكوت هو الله الواحد، و الجبروت هو جماعة الخير.

لقد كان هذا المثلث الذائب في فكرة الجهاد والاجتهاد المحمدية الأولى يحتوي على ديناميكية الإرادة الفاعلة وليس على مراتب الوجود والعمل. فبمقاييس المراتب يفترض ذلك مراتب الله ثم الجماعة ثم الإنسان، وبمقاييس الإرادة الفاعلة تداخل وتفاعل الإنسان والله والجماعة. وقد كان هذا "الإنسان" في بداية الفكرة الإسلامية هو النبي محمد، والله هو القوة الدائمة والملهمة للعمل، والجماعة هي القوى المتغيرة والمتبدلة والمتراكمة بمعايير الجهاد والاجتهاد.

والله المحمدي هو الصيغة المجردة والمتسامية للنسب المثلى (النظرية والعملية) بالمعنى التاريخي والثقافي، التي حصلت في مجرى الجهاد والاجتهاد المحمدي على فكرة الله الواحد الصمد وأسماءه الحسنى. بمعنى الوحدة المتنوعة للفضائل المتسامية. وهذه بدورها في الوقع ليست إلا الصيغة المجردة لجهاد المسلم والجماعة واجتهادهما من أجل الخير الأسمى.

فقد كان الاجتهاد بالنسبة للنبي محمد هو جهاد دائم. وقد عادل الاجتهاد عنده، حالما نتأمل القرآن ومساره التاريخي الفعلي، معنى القدرة على تقديم رؤية نموذجية جديدة ضمن منظومة تستجيب لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والدولة والمجتمع، وتجيب على أشكالها التاريخية الملموسة. اذ لم يكن الإسلام بمعايير الجهاد والاجتهاد الفعلي للنبي محمد، قانونا للحياة وترتيب أمورها بطريقة جامعة مانعة، بقدر ما كان رؤية عقائدية قابلة للاجتهاد الدائم. وفيه كانت "تنتظم" ما يمكن دعوته بإرادة المستقبل الإسلامي، التي كانت تعادل بدورها وحدة الحرية والعدل والنظام، بوصفها النسب الضرورية لبناء الرؤية التوحيدية. فقد كانت الحرية تعادل معنى الإنسان بوصفه "ملك" الوجود، و النظام يعادل معنى "ملكوت" الله في الأرض، والعدل يعادل "جبروت" الجماعة في بلوغ أهدافها الكبرى. وحصلت هذه النسب على صيغتها الأولية في الجهاد والاجتهاد المحمدي في فكرة "الأمة الوسط"، أو الخير الجامع والعقلاني للوجود الإنساني، أي كل ما يعمل لاحقا على بلورة فكرة المبادئ المتسامية العملية والنظرية ومرجعياتها الجوهرية في الثقافة الإسلامية.

❖❖❖

القرآن: قراءة الأبعاد المتجددة للوجود الإنساني

«ما أنزلنا القرآن عليك لتشقى»

تنبع حقيقة الإسلام بوصفه مجازا للحكمة الخالدة من حقيقة القرآن، باعتباره قراءة متجددة للحق. فإذا كانت الحكمة الخالدة تقوم في الرؤية المتناسقة للوجود بمعايير الحق، فإن القرآن هو تجليها التاريخي. انه قراءة محدّثة للقديم تحتوي في ذاتها على قراءة عملية لوحدة الملك والملكوت كما جسدها النبي في قراءته لإشكاليات الوجود التاريخي للجاهلية.

إذ ليست حقيقة القرآن سوى الصورة المتجددة للحق الثابت في الأعيان. وهي صورة نعثر عليها في معنى "النزول" وغايته، وفي حقيقة الوعي الإسلامي، باعتباره قراءة عملية متجددة للحق. وبالتالي لا يعني المصدر الإلهي للقرآن سوى "حكمته الخالدة"، التي وجدت معناها المباشر في مخاطبة القرآن محمد "انك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم". مما حدد بدوره غايته العملية، باعتباره كتابا "انزل" إليه ليخرج الناس به "من الظلمة إلى النور". وهو خروج حدد معناه وغايته قدر القرآن الأول، باعتباره كشفا للمجهول، كما صورته (سورة القدر). إذ لا تعني "إنا أنزلناه في ليلة القدر"، بوصفها "سلام حتى مطلع الفجر"، سوى الصيغة الرمزية لتجاوز الظلام إلى النور، باعتباره خروجا على القدر وتحديا له في نفس الوقت.

إن ارتباط نزول القرآن بليلة القدر مثل ارتباط القدرة بالمجهول، أي كل ما يتطابق مع التحدي الدائم للواقع باعتباره أمرا لازما لإقرار الحق. من هنا خطاب الوحي إياه "ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى". فقد عانى النبي محمد كثيرا من

العرب الوثنيين. وجعله ذلك أحيانا يتذوق مرارة اليأس والقنوط. وهنا يكمن سبب امتلاء القرآن بآيات تدين الانهزام ونفسية اليأس والقنوط والتأسي وما شابه ذلك. لذا نرى الوحي يعنفه مرة بعبارة "لعلك باخع نفسك إلا يكونوا مؤمنين؟"، أي لعلك قاتل نفسك بسب عنادهم الدائم. وهو تعنيف وجد انعكاسه مرة في شكوى محمد بكلمات "يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا". وتعكس هذه الشكوى ملامح المواجهة الذاتية وحوارها الباطني، التي وجدت مخرجها في "نزول" الآيات "متقطعة" تثبيتا للقلب، كما يقول القرآن.

فمن المعلوم، إن السيل العارم يجرف ما أمامه، أما سقوط القطرات الدائم فيحفر في أعماق الصخر. كما يعكس هذا التقطير في واقعيته قراءة الأحداث بمعايير المطلق. انه يعمل على "تثبيت الفؤاد" وجعل "باسه شديدا"، كما صوره القرآن في إحدى آياته قائلا: "الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا" و"لينذر بأسا شديدا". وليست هذه الاستقامة والبأس الشديد سوى النتيجة المترتبة على "اختيار الأفضل". فالاختيار الأفضل يترتب على قراءة الخيارات المتنوعة. فهو الشرط الأساسي الذي وضعه القرآن في آيته "واتبعوا أحسن ما انزل عليكم من ربكم"، باعتباره أسلوبا للتعامل مع الماضي والحاضر. وليس الإتباع هنا سوى الاختيار، لأنه يفترض تحقيق شرط الأحسن. ومن ثم ليس "ما انزل عليكم من ربكم" سوى الاستلهام التلقائي للحق. فهو الأسلوب الأصدق والأحسن لإبداع وتحقيق المبادئ والقيم. كما انه أسلوب خزن وإعادة إنتاج التقاليد الفاضلة، أي أسلوب ديمومة الروح الإصلاحي وكسر قيود التقليد.

إذ لا وراثة في الإسلام من وجهة نظر القرآن لغير الحق. ومن ثم فإن تلقائيته فيه. ووضع القرآن هذه الفكرة في إحدى آياته قائلا: "ثم ورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا. فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات". وتعكس هذه القراءة لوجود الإنسان ثلاثية القدر الحقيقي للإرادة الفاعلة. فالإنسان أما ظالم لنفسه وإما مقتصد وإما سابق للخيرات. إذ لا يخرج السلوك الإنساني العام في مختلف ميادينه عن طرفي التطرف ووسطية الاعتدال. والاعتدال هو ديمومة الروح الإصلاحي. وبالتالي مصدر الوراثة الدائمة للحق أو

ما دعاه القرآن بالاصطفاء. بمعنى تقديم وتفضيل الاعتدال الأخلاقي المتسامي في قراءة الوجود. لأن الخير هو جوهر الاعتدال، والتسامي فيه هو حد الفعل ضمن منظومة الاعتدال الأخلاقي. وهو المعنى الحقيقي للقرآن باعتباره تجليا متنوعا لقراءة الحق في الوجود. مما يعني قراءته المتغيرة للوجود بمعايير الحق الثابت. فهو ذكر وفرقان ومعجزة وحكمة وكتاب وتنزيل ووحي، أي انه يجمع في ذاته القراءة المتنوعة للوجود بمعايير الحق. فالذكر هو عدم النسيان، لأن نسيان الله هو نسيان النفس، وبالعكس أيضا. والتذكرة الدائمة هي فعل دائم. والفرقان هو تمييز دائم بين المتضادات من اجل اختيار الطريق المستقيم. والبيان هو لتفرقة الأمور واتخاذ الجلي الواضح الذي لا لبس فيه، باعتبارها المقدمة الضرورية للفعل الواعي. ومن هذا الفعل تتنزل حقائق الوحي، باعتبارها معاناة من اجل الحق. وعادة ما تتراكم هذه المعاناة في تجارب العلم والعمل، باعتبارها حكمة ليس الكتاب سوى حافظها. وهو المعنى الذي صاغه القرآن بعبارة "اللوح المحفوظ"، أي الكتاب الذي يحفظ تجارب الحق وينلها للأجيال، باعتباره الإرث الأعمق والأصدق لمكابدتها وكشوفها.

ولا يعني حفظ تجارب الحق (والحقيقة) سوى إعادة إنتاج نسبها. فالخير نسبة والجمال نسبة والحقيقة نسبة والمطلق نسبة. والحق هو أسلوب إنتاج النسبة وديمومتها. والقرآن هو قراءتها المتجددة. فعندما يؤكد القرآن في أكثر من آية على انه "ضرب للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون"، وانه صرف "للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفورا"، فإنه لم يقصد بذلك في الواقع سوى الإشارة إلى النسب التي ينبغي رؤيتها في الوجود من اجل سلوك طريق الاعتدال والحق.

وشكلت هذه النسب مضمون الرؤية القرآنية، باعتبارها توليفا للحق (القديم) وتغيره في الصور (المحدث)، أو للحق الثابت في الباطن المتغير في المظاهر. وقد جسّد القرآن هذه النسبة في إحدى الصور الرمزية البليغة قائلا "ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها". إذ لا أصل ثابت في الوجود سوى الحق بمعناه

الملكي والملكوتي (الطبيعي والماوراطبيعي)، والذي يعطي على ثمارا متجددة ومتغيرة في المظاهر تتناسب مع الزمن والحال، وذلك لأن الحق هو قوة الاعتدال الدائمة في النسب، التي يشكل إدراكها والتمسك بها النتيجة المنطقية لتناسب الملك والملكوت في الإرادة الإنسانية وجبروتها الذاتي. وقد صاغ القرآن هذه الفكرة في إحدى آياته قائلا: "لو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن". وتعكس هذه الصيغة المفارقة جوهرية الحق باعتباره أسلوبا لإبداع النسبة وديمومتها في الأكوان، أي ثباتها بذاتها وتنوعها في الصور. إذ لا يمكن للحق أن يتبع الأهواء، لأن ذلك يؤدي إلى فساد السماوات (الملكوت) والأرض (الملك) ومن فيهم (الإنسان وجبروته الإرادي). فالهوى ثبات التغير، بينما الحق ثبات كما هو. ثم إن اندفاع "الحق" وراء الهوى هو تدمير لمنطقه الخاص، باعتباره ديمومة مبدعة للنسب. وهو منطق حققه القرآن في موقفه من ذاته باعتباره ديمومة لآيات الحق، أي أسلوب لتعميق الثبات في المواقف المتغيرة. فقد رد على من طالبه بنزول القرآن دفعة واحدة بأن الله (الحق) أنزله آيات ليثبت به فؤاده. بينما رد على من اتهمه بالافتراء قائلا: "قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين".

إننا نعثر في ذلك على إقرار واضح بأن الثبات على الحق في المواقف المتنوعة المتغيرة هو مضمون الرؤية العملية للقرآن. من هنا قوله "لا يأتوك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا"، أي ينبغي مواجهة النسب المبتورة المميزة للوعي المتحزب والمبتذل بوعي متكامل مبني علت أساس إدراك فعالية النسب الضرورية للفعل الفردي والجماعي. إذ لا يعني الأحسن تفسيرا سوى الأكمل والتام في رؤيته للحق، والذي يأخذ بنظر الاعتبار ضرورة التغير الدائم ولكن بمعايير الحق. من هنا آيات القرآن القائلة "وبالحق أنزلناه وبالحق نزل"، و"نزل عليك الكتاب بالحق"، و"الذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق". وجعل من الحق معيار الحكم (النظري والعملي) في مطالبة محمد "فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق".

لا يعني وضع الحق بالضد من الهوى، ومطابقة الحق مع الوحي سوى

ضرورة الثبات في الحق. والثبات في الحق يفترض التغير الدائم فيه. إذ لا ثبات في الحق دون تلقائيته الدائمة، باعتبارها مصدر الوعي الذاتي. بهذا المعنى يصبح الوحي الحقيقي قراءة عملية متجددة للحق. من هنا رد القرآن منذ أوائل آياته وسوره على اتهامات الوثنية قائلا "وما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى". وعندما شدد القرآن مرارا على إن "الذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق" وعشرات غيرها عن رؤياه الصادقة، بدأ من اللحظات الأولى التي واجه بها فؤاده وحي الذات المتسامي، كما صورته (سورة النجم) في آياتها "فكان قاب قوسين أو أدنى. فأوحى إلى عبد ما أوحى. ما كذب الفؤاد ما رأى"، مرورا بتحرير مكة كما صورتها (سورة الفتح) "ولقد صدق الله ورسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام" بعد فتحها، وانتهاء بقبول "الإسلام دينا" للأجيال اللاحقة، سوى تلقائية الرؤية الصادقة، باعتبارها تلقائية معاناة الحق.

فقد كان محمد من "الغافلين" قبل أن يوحى إليه بالقرآن. وليس هذا الوحي في الحقيقة سوى "أحسن القصص"، التي يجري تأويلها باعتبارها إبداعا خالصا في مجرى معاناة الحق كما صورها القرآن في إحدى آياته مخاطبا إياه "نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن، وإن كنت قبله من الغافلين". ولا معنى للغافل هنا سوى من لم يستول عليه سلطان الحق، أو ما دعاه المتصوفة لاحقا بالفناء في الحق. إذ ليس الفناء في الحق سوى الصيغة الموازية لمعنى السر في "الصراط المستقيم". إذ لا معنى للاستقامة سوى السير في طريق الحق والمعاناة الفردية من اجله، كما صوره القرآن في إحدى آياته مخاطبا النبي محمد "وكذلك أوحينا إليك روح من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا، وانك لتهدي إلى صراط مستقيم". ولا يمكن توقع هذا النور المشتعل في قلوب العباد دون معاناتهم العميقة في بلوغ الهداية الحقيقية أو الصراط المستقيم. إذ لا طريق أكثر تعرجا من الاستقامة، لأنها تفترض التغير الدائم في الصور والثبات في الحق.

وقد جعل ذلك من القرآن تجل لمعاناة الحق في الرؤية والفعل. وليس

الوحي سوى صيغتها العملية المتجددة. ذلك يعني إننا نعثر فيه على جوهرية الثبات (الحق) في معارضة عرضية التغير (الهوى). فعندما كانت العرب الوثنية تثقل عليه بإلحاحها بعد انقطاع الوحي عنه قائلين "لولا اجتبيتها"، فإن وحيه كان يقول "أنا اتبع ما يوحى إلي من ربي". ولا يعني إتباع الوحي سوى الثبات على الحق في مواجهة متغيرات الهوى. وشكلت هذه المواجهة محور الحركة الفاعلة للقرآن، باعتباره قراءة متجددة للوجود الإنساني. وحصلت هذه المواجهة على شكلها النموذجي في علاقة الناسخ بالمنسوخ، بوصفها مرجعية كبرى لعلاقة الثابت بالمتغير، ونسبة متحركة لها في نفس الوقت. ووضع القرآن هذه المرجعية في الآية القائلة "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب".

إننا نقف هنا أمام الثابت والمتغير في الوحي. و"أم الكتاب" هو الثابت فيه، و"المحو" هو المتغير فيه. وقد رسّخ القرآن هذه الفكرة في آيته القائلة "هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخرى متشابهات". وهنا نقف أمام إدراك نموذجي للمرجعية وأمام صيغة متحركة لنسبتها تعكس في الإطار العام مواجهات الحق والهوى ومظاهرهما العديدة في مختلف ميادين الحياة والموقف منها. وهي مواجهات طبيعية كانت تتلألأ في مجرى معاناة الحق، التي واجهها النبي محمد في صراعه ضد الوثنية، والتي حصلت على انعكاسها النموذجي في الفكرة القرآنية القائلة "ما أرسلنا من قبلك رسول ولا نبي إلا إذا تمنى القي الشيطان في أمنيته. فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته". ونعثر على هذا الامر في التحذير والتعنيف والنقد الذاتي اللاذع في سور القرآن وآياته العديدة، انطلاقا من إن "السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا"، أي ليس الوحي سوى ذاك الذي يجسد في ذاته حقيقة الإخلاص للحق عبر توحيد نسبه الظاهرة (السمع والبصر) والباطنة (الفؤاد). لذا نرى الوحي يعنفه مرة بعد كيد اليهود له قائلا "وإن كادوا ليفتنونك عن الدين الذي أوحينا إليك... ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا. وإذا أذقناك ضعف الحياة وضعف الممات". وليس الثبات هنا سوى تقرير الحق في المواقف المتغيرة وإنصاف النفس فيها. من هنا عمق المعاناة الملازمة لاستماع النبي محمد لخطاب وحيه الذاتي في مواجهة ضغوط الوثنية التي تطالبه بقرآن كامل، كما صورته

إحدى الآيات في قولها "قل ربي اعلم من جاء بالهدى ومن هو في ضلال مبين". وعندما طالبوه بقرآن جديد، فإن وحيه الذاتي يخاطبه "قل ما يكون لي أن أبدعه من تلقاء نفسي، أن اتبع إلا ما يوحى إلي"، و"قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به. فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون؟". وهو ثبات يستند إلى نفي تجارب الشكوك، التي تعطف بالمرء عما في يقينه الثابت من جرأة على التحدي الدائم، كما خاطبه الوحي يوما عندما طالبته الوثنية بنزول كنز عليه عوضا عن القرآن أو ملك معه عوضا عن الروح: "فلعلك تارك بعض ما يوحي إليك أو ضائق به صدرك أن يقولوا لولا انزل عليه كنز أو جاء معه ملك، إنما أنت نذير".

لقد أراد القول، بان تلقائية النفس تقوم في إتباع الهوى، أما إتباع الوحي (الذاتي) فهو تلقائية الحق. وهو المبدأ الذي أبدع آلية الرؤية الذاتية ومراقبتها في الهواجس والخواطر والأقوال والأفعال والنيات والغايات، أي كل ما يكشف عن الحقيقة القائلة، بأن الاستقامة على الحق هو الطريق الأكثر تعرجا والتواء وصعوبة، لأنه يفترض توحيد الظاهر والباطن في أفعال الحق المتنوعة. لذا نرى الوحي يعنفه من عدم تجانس الظاهر والباطن فيه، باعتباره انحرافا عن الحق. كما في مخاطبته إياه "وتخفي في نفسك ما الله مبديه، وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه" أو كما في موقفه من نسائه "يا أيها النبي لم تحرّم ما احلّ الله لك تبغي مرضاة أزواجك".

قدّم القرآن في وحيه صيغة مثلى عن تلقائية الحق، باعتبارها النموذج المتسامي والمطلق لتوحيد النفس وفعلها في الظاهر والباطن. وجعل من معاناة الحق المرجعية الوحيدة للسير في طريق الاستقامة. لهذا طالبه القرآن بالا ييأس ولا يحزن في حال عدم إيمانهم، في كلمات تقول له "ليس عليك هداهم، ولكن الله يهدي من يشاء"، و"إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضلّ وما لهم من ناصرين"، أي ليست هداية البشر إلى الحق سوى فعلهم الذاتي. فالله يهدي من يشاء أن يهتدي، لأن الله لا يهدي من يضل. ومن ثم فإن القضاء على الضلالة هو سبيل الهدى، فلا ناصر للناس غير أنفسهم في اختيار الحق. وبالتالي فلا طريق حقيقي لنصرة النفس سوى طريق اختيار الحق. وهذا بدوره يفترض القراءة الصحيحة للنفس والعمل بمقتضاها كما نعثر عليه في

الآية "ولا تعجل بالقرآن قبل أن يقضي إليه وحيه"، أي ضرورة مطابقة الوحي الداخلي للفعل الخارجي. وتشكل هذه المعادلة صلب الإرادة الحقيقية كما وضعها القرآن بصورة آمرة تقول "وأتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلمته"، أي إن بلوغ الحقيقة في مجرى معاناة الحق يفترض قولها، وقولها هو فعلها، كما وضعه القرآن بصورة آمرة تقول "ولا يصدنك من آيات الله بعد أن أنزلت إليك". لأن القرآن هو "كتاب انزل إليك فلا يكون في صدرك حرج منه لتنذر به"، أي العمل به.

شكلت الدعوة للعمل مضمون المعجزة القرآنية نفسها. فعندما يتسامى الخيال القرآني في تعظيمه الذاتي لدرجة قوله "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله"، فإنه لم يقصد بذلك في الواقع سوى تقديم "مثل للناس لعلهم يعلمون"، بأن حقيقة القرآن تنبع من حقيقة معاناة الحق، التي ينبغي أن يخشع لها قلب الإنسان، باعتباره أوسع واكبر وأعظم من جبال الحجارة الصلدة والعبارة الفارغة. وقد شدد القرآن على الفكرة مرارا عندما أكد على أن الذين يقرءون القرآن بصدق تراهم "يخرون للأذقان سجدا يبكون ويزيدهم خشوعا"، و"تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم". وليست هذه الحالة الوجدانية سوى الصيغة الرمزية لحقيقة الإرادة باعتبارها قبض وانبساط تفترض "فتح وإقفال القلوب" من اجل إطلاق طاقاتها الكامنة. وفي هذا الانطلاق تكمن معجزة القرآن باعتباره نموذجا متساميا لكيفية تفعيل الكمون الإنساني وإعادة تشكيله في وحدة متكاملة تتجانس فيها مكونات وجود الطبيعي والماوراطبيعي. فالقرآن "شفاء"، و"هدى ورحمة وبشرى للعالمين"، وفيه "تبيانا لكل شيء" واجهه محمد من وجهة نظر الحق. وهو المعنى الذي شدد عليه القرآن، بأنه "لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"، أي إن الإخلاص للحق لا يؤدي إلى تناقض، لأن الحق واحد متنوع في الصور، وفي تغيره ثابت كالتوحيد. فهو الصيغة المجردة لنظام الوجود الحق والنموذج المتسامي لقراءة النفس وإعادة لضم حروفها حسب قواعد الحقيقة من اجل بناء الإرادة المتوحدة.

❖❖❖ ❖❖❖ ❖❖❖

القسم الثاني

روح الإرادة

الإسلام وفكرة التحدي التاريخي

إن بداية النبوة المحمدية واستمرارها أعمق وأعرق من أن يجري ربطها بحالة أو ظرف أو حادثة عادة ما يجري وضعها في بداية النبوة، أو يجري النظر إليها عن أنها بداية الإسلام. فقد كان ظهور الإسلام نتاجا لإسلام محمد نفسه. وهو إسلام تشكلت ملامحه التأملية الأولى في مجرى نمو شخصيته، وبالأخص في مجرى رحلاته إلى العراق والشام، الأمر الذي يعطي لنا إمكانية القول، بأن البذور الأولية لإسلام محمد قد زرعها العراق والشام في أعماقه. فقد كانت مكة عصية على استيعاب وقبول الفكرة التي سيجاهر بها محمد بعد عقود من الزمن، اي حالما يبلغ الأربعين من العمر، بحيث جعلوا منه "عمر النبوة"، أي بلوغ الكمال بالنسبة لأولئك الرجال الذين قدر لهم لعب دور كبير في حياة الروح والتاريخ الفعلي للأمم.

فالفكرة الإسلامية هي فكرة "الهلال الخصيب"، على الأقل من حيث استعدادها للكمال الروحي الوحداني. وليس مصادفة أن يحصل الإسلام على بعده العالمي والثقافي بفضل المشرق (العربي). فقد كان تعرّب المشرق تعربا ثقافيا، وذلك لأنه استطاع بفعل تاريخه الثقافي العريق ان يتحول إلى كينونة ثقافية على عكس شبه الجزيرة العربية، التي كانت وما تزال بنية إثنية قبلية مغلقة. الأمر الذي أبقى على الإسلام فيها إسلاما بدويا، يصعب ان تتبلور فيه حالة العقل النظري.

ومع ذلك فإن الوعي التاريخي المحكوم بقيمة الزمن التاريخي يربط بداية الإسلام ببداية الوحي، أي الحالة التي أوحى إليه ملكه ومالك الوساطة الحية لتحويل المعاناة الفردية الصادقة والخالصة إلى آيات قابلة للقراءة في غار حراء،

أي كل ما هو متعارف عليه عما حدث له في شهر رمضان، حيث ظهر له "جبريل" بكتاب فقال له:

- اقرأ!

- ما اقرأ؟

قال فختني به (خنقني) حتى ظننت انه الموت ثم أرسلني فقال:

- اقرأ!

وكرر طلبه أربع مرات. وفي الرابعة قال جبريل "اقرأ بسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علّم الإنسان بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم". إننا نعثر في هذا الوحي على البذرة الأولية واللحظة التأسيسية للفكرة الجديدة النابعة من معاناة ذاتية عميقة لازمته منذ زمن مبكّر عن علاقة الإنسان بالله وعبرها بالوجود من خلال قراءته بمعايير العلم والمعرفة. لقد كانت بداية الدعوة قراءة وقلم (كتابة) وعلم، اي أولوية الروح، شأن كل حركة محكومة بالروح ومتطلباته. وقد كانت الصيغة الأولية والجوهرية التي نبعت من أعماقه الصافية في غار حراء، أي في دهليز الصمت المدوي للتأمل الخالص، تقوم في تعلم قراءة الوجود وتجارب الإنسان والأمم. اذ لم يحميها ولن يحميها وينقلها إلى الأجيال اللاحقة غير القلم وما يسطّره من الأبجدية الثقافية للعلم والمعارف.

وما قبل ذلك لم يعرف محمد النبوة على حقيقتها. لقد كان لقاء حراء النداء العقلي الأول للوجدان المتراكم في مجرى عقود من الزمن في تأمل ما حوله، أي تأمل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي لعرب الجزيرة. وبعدها أخذت تداعب خياله، كما هو جلي في حالة انقطاع الوحي إلى ان يظهر من جديد ليناديه بقوة أكبر بحيث تجعل كل ما فيه يرتجف، مع ما أدى به لاحقا إلى النهوض بعد ان تدّثر ظاهريا بالغطاء وباطنيا بمعطف التحدي والإرادة الذي ارتداه حتى مواراته الأرض.

أما القصة المروية عن مخاطبة خديجة لأخيها ورقة بن نوفل لفهم ما

جرى، باعتباره احد النصارى العارفين بشؤون النبوة استنادا إلى تقاليد النصرانية واليهودية، فإننا نعثر فيها على اختلاط الواقع بالاختلاق. فقد أجابها ورقة بن نوفل، حسب المصادر المؤرخة لهذه الأحداث، بعبارة: "قدوس قدوس! والذي نفس ورقة بيده لأن كنت صدقتيني يا خديجة، لقد جاءه الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى. وانه لنبي هذه الأمة. فقولي له: فليثبت!". وتحتمل هذه الرواية الصدق والكذب بقدر واحد، وذلك بسبب عدم تجانس ما فيها وسلوك نوفل بن ورقة نفسه. فعبارة الناموس الأكبر فلسفية إغريقية، ولو كان هذا الكلام صحيحا لكان هو أول من أسلم. ثم ماذا تعني عبارة "انه نبي لهذه الأمة". بمعنى طابعه القومي العربي؟ أو الصيغة الأولية والعادية لظهور نبي عربي بين العرب، وليس نبي من خارجهم. وتحتمل جميع هذه الفرضيات على قدر من الواقعية، لكنها لا تغير وقد لا تعني شيئا على الإطلاق بالنسبة لفهم وتحديد ماهية النبوة المحمدية وحقيقتها. لكنها تشير إلى حقيقة جلية، وهي أن محمدا كان يعرف الأنبياء ولا يعرف النبوة. وهي الصيغة الواقعية والتلقائية لحقيقة النبوة المحمدية بوصفها معاناة روحية وعقلية كبرى وعنيفة وضعته أمام تحديات هائلة تجاه إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للعرب آنذاك.

لقد كان محمد يعرف الأنبياء، أي أولئك الذين "يرتبطون بالسماء" بوصفه طريق العودة للأرض. لكنه لم يعرف النبوة. والفرق بينهما جوهري وهائل. الأولى سماع وحكاية، والثانية إلهام واستلهام للعلم والعمل. فقد أدهشه حتى الهلع صوت ملاكه الغامض، أي ملاك الروح النابع من همومه الذاتية العميقة في تأمل الوجود. مما أنتج بدوره مهمة القراءة الجديدة للوجود بمعايير تتوحد فيها الرؤية الواضحة والجلية ومغامرات المستقبل، أو ما سيطلق عيها القرآن كلمة الغيب، أي كل ما يختبئ وراء الأفق ويظهر من جديد في الدورة الأبدية للحياة نفسها، بوصفها تحديا وكفاحا تجاه إشكاليات الحاضر والمستقبل، والطبيعة وما وراءها.

إن معرفة محمد بالأنبياء والنبوة مبنية على السماع، أي تستمد تصوراتها مما تراكم في التقاليد العربية القديمة. فقد كانت العرب على معرفة ودراية كبيرة بالأنبياء والكهنة والعرافة وغيرهم. بمعنى أن تجاربهم التاريخية الروحية والفكرية

بهذا الصدد تتسم بقدر كبير من الدراية الواقعية والنقدية. وليس بقاء الوثنية العربية، التي لا تخلو من روح وأرواح، واستمرار هيمنتها، سوى أحد الأدلة الدامغة بعدم قناعتهم بفكرة النبوة "السماوية" وما شابه ذلك. لقد كانت هذه التصورات تبدو لهم مجرد خرافات لا غير. وليس مصادفة ألا يقتنع محمد نفسه بنبوته في أول الامر، كما نعثر عليه في الخبر المشهور عن طلب محمد من خديجة ان تستفسر من ورقة بن نوفل، أخيها، الحنفي المتنصر. والسبب القائم وراء ذلك هو ضعف انتشار تقاليد الأنبياء بينهم، كما هو الحال عند بني إسرائيل الذين نعثر عندهم في كل حي ومزبلة على أربعة أنبياء! بينما قطعت النصرانية فكرة النبوة والأنبياء، انطلاقا من ان الله اختتمها بنفسه! إذ لم تكن الأولى قادرة على تثبيت اليقين، بينما تبدو الثانية غير منطقية وغير واقعية بحد ذاتها بالنسبة لذهنية العرب الواقعية الخشنة والشكوكية آنذاك. وعموما، إن الأديان جميعا لا تقتنع إلا بما عندها وفيها، وذلك لأنها تلقين واستسلام. وسوف يجري غرس هذه الشجرة الميتة في أرض الإسلام، وسوف تنتج أيضا ثمارها الميتة بهيئة تقاليد جازمة وحازمة تجاه كل ما يتعارض مع وعيها من تلقين سيء وتقنين أسوء. وهذه بدورها لم تكن معزولة عن اثر التقاليد الوثنية العربية وجمودها المتعجرف. فقد أنتجت الجزيرة العربية منذ بداية الإسلام النماذج الأولية لكل الأنماط الكلاسيكية للتقليد والإتباع وتقديس النصوص، أو ما يسمى بأهل الرواية، على خلاف أهل الدراية والعقل التي نشأت في العراق. من هنا ضعف أو اضمحلال الفكرة النقدية العقلانية فيما يخص إشكاليات عوالم الطبيعة والماوراطبيعة، والتفكير النظري في الجزيرة.

كان تفكير محمد وذهنيته في البداية يسيران ضمن هذا السياق، أو إنهما لا يخلون من أثره. فقد عاش محمد قبل النبوة أربعة عقود من الزمن في "الجاهلية" وتربى على قيمها ومفاهيمها. لكنه كان يعاني من خلل مضامينها الروحية والمستقبلية. وبالتالي، فإن ظهور النبوة من أعماقه في أعماق حراء، تكشف من الناحية البيانية الغور العميق للخلوة والابتعاد عن عالم الجاهلية، التي أثمرت نبعها الأول في إرواء مساعيه الشخصية التي أثمرت لاحقا بيقين النبوة والرسالة. فالنبوة الأولى هي كالطفولة الأولى كتلة وجدانية من البراءة والبراعة في كل

شيء. بينما الرسالة هي وعي للبراءة، وبراعة في التحدي تجاه كل شيء. اذ نعثر عليهما في استفسار خديجة من أخيها ورقة عن ماهية ما جرى لمحمد، وخطابها لمحمد بعبارة "اثبت وأبشر! فو الله انه ملك وما هذا بشيطان". كما أنها تسمي جبريل في خطابها لمحمد بكلمة "صاحبك". وهي الصيغة التي كانت العرب تطلقها على الكهانة والعرافة. ذلك يعني إنهم كانوا يعرفون الله والملاك والشيطان. لكن الله المحمدي هو ليس إله الجاهلية.

فقد ارتبط الإله المحمدي بفكرة النبوة المحمدية أولا، وفكرتها التوحيدية الخالصة ثانيا، وانتصارها ثالثا. فهو ثالوث واقعي وتاريخي لا علاقة له باللاهوت أيا كان شكله ومحتواه. الأمر الذي أعطى للنبوة المحمدية أبعادها الخاصة، بوصفها تحديا نوعيا لتقاليد الوثنية بشكل عام والعربية بشكل خاص، أي كل ما سيحصل على معناه الدقيق في وصف "الجاهلية". وليس مصادفة أن تعكس ما وضعته التقاليد الإسلامية اللاحقة في تصوير النبوة المحمدية سواء بمعايير الفكرة الدينية والأسطورية أو غيرها، بأقدار ونوعيات متباينة الطابع التاريخي للظاهرة، أي تصويرها على أنها نبوة تاريخية من حيث الشكل، والمحتوى، واللغة، والعبارة، والصورة، والفكرة أيضاً. إذ كل ما فيها من توكيد على صحتها وغايتها كان يستمد شكله ومحتواه من مجرى الصراع ضد الوثنية. وتكفي الإشارة هنا إلى "أسباب النزول" لمعرفة حيثيات هذه الظاهرة. بمعنى إن كل آيات القرآن المرتبطة بالنبوة المحمدية هي انعكاس أما لتحدي الوثنية أو مواجهة الجاهلية، وأما لتأسيس معناها وحقيقتها بالنسبة للإنسان والجماعة والأمة، وأما لغايتها العملية والمستقبلية بوصفها أسلوبا ونموذجا لبلوغ الحق والحقيقة.

كان اليهود، على سبيل المثال، يهددون غيرهم في جزيرة العرب من أن الله سيبعث نبيا يخلّصهم ويخلّص غيرهم من الظلم والحيف ويبسط سيطرته على من حوله. وقد وجد محمد في ذاته بعد الشعور بالنبوة وإدراك مهماتها الأولية وغاياتها الكبرى، ذلك النبي المقصود. وقد صورته آيات القرآن العديدة بعبارة "مصدّق لما معهم" أو "بين يديهم"، أي مصدّق للفكرة المذكورة أعلاه. وتصور

إحدى الآيات ذلك بوضوح عن أن ما يأتي به "من عند الله مصدّق لما معهم، وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا، فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به".

فقد كانت تلك فترة أو زمن النبوة والأنبياء، الذي حوّله محمد إلى تاريخ الإسلام. فقد كانت الجزيرة مليئة آنذاك بالأنبياء والكهنة والعرافين. الأمر الذي يشير إلى تراكم الشحنة الوجدانية التي تتحسس الأفق المسدود لما هو موجود على الأرض، ومن ثم السعي للخروج منه إلى عالم السماء في مجتمع لا يتسم بالتعقيد، ولكنه يتسم بخراب معنوي وأخلاقي كبير. وعادة ما تظهر في هذه الحالات التاريخية "قوة المستقبل" الجسدية أو الروحية أو توليفهما. وقد كانت النبوة المحمدية في بدايتها قوة المستقبل الروحي، بحيث يمكننا القول، بأن الإسلام "المكي" هو إسلام الروح، بينما الإسلام "المديني" هو إسلام الجسد. ولكن قبل ان يتخذ هذا التمايز طريقه بما في ذلك في تقسيم السور والآيات القرآنية، كان لابد للنبوة أن تقطع هذا المسار بتحولها من نبوة الروح إلى نبوة الجسد. بمعنى الصعود للسماء والهبوط منها إلى الأرض. وبأثرها تآلفت وحدة الروح والجسد، أو الدين والدنيا في "رسالة" تتعامل مع إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي بمعايير الفكرة الوحدانية الجديدة. لكنهما (المكي والمدني) بقيا مع ذلك في ترابط أو وحدة واحدة بالنسبة لتاريخ النبوة المحمدية بوصفه وحيا ذاتيا، أي وعيا فرديا خالصا لما يجري من حيث التحدي والإرادة والعقل والبديل.

إن هذا التحول للنبوة من الروح إلى الجسد يتمثل مضمون الانتقال التاريخي من المرحلة الثقافية الدينية إلى المرحلة الدينية السياسية. فهو التحول الذي أوقف الامتداد الزمني لفكرة الوحدانية، كما نعثر عليه في الحنيفية، عبر تحويلها من تأمل فردي وعروج صوب السماء الصافية للروح إلى عالم الصخب الأرضي وإشكالاته، أي تحويل الزمن إلى تاريخ، والذي نعثر على صيغته الرمزية في قصة سلمان الفارسي. اذ نعثر فيها على نموذج البحث عن نبي ينقله من سماء الروح إلى أرض التحدي الشائك للإرادة والعقل. ففي قصته نعثر على البحث عن إنسان - فكرة لكي يشاركها الكفاح من أجل الحق، بوصفه طريق الأمان

والطمأنينة الصافية للروح والجسد. فقد اعتنق سلمان الفارسي المجوسية (ديانة قومية) ثم النصرانية (عالمية) لكنه ظل قلقا في إيمانه. انه يقطع مسافات وأحوال غاية في التعقيد آنذاك من اجل الأمان والإيمان الروحي العملي. بعبارة أخرى، إننا نعثر في هذه القصة الواقعية والرمزية أيضا على المغزى التاريخي والفكري والروحي القائل، بأن الإسلام المحمدي هو مستودع الإيمان والأمان الروحي، ومن ثم خاتمة ما يصل إليه الإنسان المخلص في إخلاصه. أما عدم إيمان بعض من آمن بالله الواحد بنبوة محمد (من بين رجال الحنيفية العربية) فإنه يدل آنذاك على تعاظم الفكرة المجردة الوحدانية أكثر مما له علاقة بفكرة النبوة.

كان ظهور النبوة المحمدية بوصفها دعوة للتوحيد الحنيفي، الصيغة التاريخية لتقاليد الفكرة وشخصياتها العربية[1]. وبالتالي، فقد كانت النبوة المحمدية واحدة من بين نبوات كثر آنذاك. ذلك يعني أنها ظهرت ضمن حالة روحية تعكس حالة انغلاق الأفق التاريخي للعرب آنذاك. ومن ثم كان البحث عن قوة ما فوق طبيعية هو الأسلوب الوحيد للرجوع إلى الطبيعة أو الواقع. فقد بلغت التجزئة ذروتها وتكلسها، الأمر الذي جعل من الصعب توحيد العرب. فلا البنية الاجتماعية ولا الاقتصادية ولا الثقافية ولا الفكرية ولا الروحية تحتوي على الحد الأدنى للتوحيد. بينما كان اغلب الأنبياء الذين انتشر ظهورهم آنذاك أمثال مسيلمة وسجاح وطلحة والأسود العنسي وكثير غيرهم يمثلون ويتمثلون مساعي الوحدة المجزئة، أي القبلية والمناطقية والفئوية. لقد كان هؤلاء الأنبياء كهنة التقاليد المتكررة، أي غير القادرة على الخروج من الطريق المسدود للعرب آنذاك.

---

(1) وبالتالي لا علاقة لها على الإطلاق بالفكرة الشائعة الانتشار (بالأخص بين المستشرقين والمستعربين) من أن النبي محمد في مجرى احتكاكه باليهود والنصارى وتعرفه على بعض ما في كتبهم عن النبي الموعود هو الذي رسّخ عنده اعتقاد نبوته ويقينه بها. إذ كل ما في الآيات "المكية" يؤسس لفكرة النبوة والأهم من ذلك فكرة الوحدانية الجديدة. أما محاولة البعض تفسير النبوة بمعايير علم النفس، انطلاقا من أن النبوة أقرب إلى الجنون والنبي شبه مجنون! فهذا ليس اكتشافا، بل أن أهل قريش اعتقدوا بأنه قد يكون مريضا لشيطان يلعب فيه، ومن ثم فهم مستعدون لتقديم المال من اجل علاجه! وينطبق هذا على اغلب الدراسات الأوربية بصدد النبوة المحمدية المبنية على مقارنات مألوفة لهم أو لاكتشافات شخصية ولغوية عابرة.

كانت المهمة الفكرية والعملية للخروج من دهاليز الانحطاط والانغلاق ليس بالدوران فيها بل عبر كسرها ككل. اذ لا طريق فيها ولا مخرج. وهي المهمة التاريخية التي أنجزها محمد عبر تحويل نبوته إلى رسالة كونية وأبدية، بمعنى الخروج من المأزق العربي ككل إلى رحاب غير محدودة بالإثنية والجغرافيا المحلية، وتذليل الزمن الوثني بتاريخ الخلق الإلهي. بعبارة أخرى، لقد كانت مأثرته التاريخية بهذا الصدد تقوم في تحديه الشامل للوجود التاريخي للعرب آنذاك بنبوة تتمثل حقيقة ومعنى "الرسالة السماوية" الهادفة للتوحيد الخالص لله الواحد الأحد. لقد جمع محمد بين النبوة والرسالة عبر قراءة جديدة مهمتها تحدي الواقع بكل ما فيه بفكرة تحتوي في أعماقها على كل شيء.

وإلا فقد عرف تاريخ العرب ما قبل محمد كلمة النبي والرسول، ومن ثم لا معنى لقول من قال بأن أسم الرسول من أصول آرامية سريانية أو مسيحية (بالإغريقي ابوستولوس). فهذه مجرد خزعبلات لغوية لا غير، أي أنها اقرب إلى اللغو اللاهوتي منه إلى اللغو الثقافي. فالقرآن لم يستعمل كلمة رسول بالمعنى الوارد في (العهد الجديد)، كما أن القرآن يتكلم عن رسل المسيح باستعمال كلمة الْحَوَارِيُّونَ، التي تعادل معنى الصحابة، وليس معنى الصيغة الأمهرية لها. فكلمة حواري من حاور ويحاور وحوار.

وقد أشار الهمداني في كتاب (الإكليل) إلى وجود عبارة رسول الله على قبور الأنبياء القدماء، مثل "أنا الحارث بن عمر. رسول رسول الله شعيب إلى مدين"، و"أنا حنظلة بن صفوان. رسول الله إلى حِمْيَر"، أي إلى عرب اليمن. كما كانت كلمة الرسول موجودة عند أهل حران بمعنى المبّشر والمنقذ. وتختلف كلمة الرسول بالمعنى الإسلامي عما ينسب إلى النبي ماني من قوله، بأنه رسول الله، في حين كان محمد يقول انه رسول للعالمين، ورسول أمين ومبشر ونذير وما إلى ذاك من وظائف تكشف عن وحدة الأبعاد الدينية والسياسية (العملية) التي سيجرى لاحقا تتويجها بفكرة خاتم الأنبياء. وقد سبق للنبي ماني أن قال بها، كما ينقل البيروني، لكن الفرق جلي بين الإعلان عن الفكرة وتحقيقها. فهي لم تتجسد في التاريخ الفعلي إلا في شخصية محمد. اذ لم يظهر بعده دين عالمي. وليس لهذه الخاتمة علاقة بالفكرة الدينية والدين واللاهوت، بقدر ما لها علاقة

في بسط الديانة الجديدة في كل ما لم يخضع لأثر الديانات القومية والعالمية على النطاق "العالمي آنذاك"، أي نقل "العالم الإسلامي" إلى مرحلة تاريخية ثقافية جديدة لها عقيدتها الشاملة في حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الفرد والجماعة والأمة والدولة والثقافة.

لقد دمج محمد النبوة بالرسالة، أي الفكرة الدينية بالفكرة السياسية. وهو ما لم يعرفه تاريخ النبوة والنبوات في الجزيرة. كما لم تعرف الجزيرة أيضا أهمية الفكرة السياسية. بمعنى جمعهما في كل واحد هو الذي أدى إلى الانتصار الأعظم في تاريخ العرب بنقلهم من أطوار المرحلة الثقافية الدينية إلى المرحلة الدينية السياسية.

إن بلوغ النبوة المحمدية درجة الرسالة أدت إلى رفع درجات التحدي التاريخي إلى ذروتها القصوى. فإذا كانت النبوة شيئا معهودا لحد ما في جزيرة العرب، وكونها جزء من تقاليدها الروحية والوثنية، بمعنى تعايش النبوة والكهانة والعرافة بوصفها أشكال مختلفة للوساطة بين الله والإنسان، فإن نبوة الرسالة كانت تتضمن بالضرورة صيغة التشريع، أي أن الرسالة الموجهة للعالمين وباسم رب العالمين، حسب الرؤية المحمدية، تحتوي على تشريع يمسّ عالم الإنسان الطبيعي والماوراطبيعي. الأمر الذي وضعه بالضرورة في مواجهة الوثنية العربية ككل وعلى كافة المستويات والجوانب. بمعنى مواجهة ونقض التقاليد الوثنية في الموقف من الله، والآلهة، والملائكة، والجن والشياطين، والحياة والموت، وما بعد الموت، والقيم الاجتماعية والأخلاقية وغيرها. بمعنى مواجهة وتذليل مضمون وأشكال الوثنية، ومن ثم الاستناد إلى الشريعة وليس إلى تقاليد القبيلة في فكرة الحق والقانون، وأولوية العقيدة على كل انتماء آخر، وأخيرا تأسيس وإرساء الفكرة السياسية عبر فكرة الجماعة والأمة.

ومرّت هذه العملية المعقدة للتحدي، التي لازمت حياة محمد حتى النهاية، بثلاث مراحل أو تحديات كبرى. الأولى وهي تحدي النفس؛ والثانية وهي تدقيق وتحقيق الفكرة الوحدانية؛ والثالثة وهي التحدي الذي بلغ ذروته في الفكرة الدينية السياسية عن أولوية وجوهرية الجماعة والأمة.

فقد جرى **مسار التحدي الأول (تحدي النفس)** من خلال فكرة النبوة ذاتها، ومن خلال التحرر التدريجي ثم القطيعة الشاملة مع تقاليد الحنيفية في الجزيرة. وكلاهما كانا يتداخلان ويكمل أحدهما الآخر.

فتحدي النفس بفكرة النبوة تمثل نفسية وذهنية النقد المستتر والعلني لتقاليد الوثنية العربية، والابتعاد التدريجي عنها، ثم مقاطعتها التي بلغت ذروتها الأولى في الاقتناع الذاتي بنبوته. إذ كان الإعلان والجهر بنبوته يحتوي على يقين تام بصحة الفكرة التي يدعو إليها، أي فكرة التوحيد الخالص للإله الواحد ونبذ تعدد الآلهة بوصفه رديفا للوثنية. فقد توصل محمد، بأثر تأمله الطويل والعميق إلى فكرة جلية تقول، بأن تعدد الآلهة لا يصنع وحدة ولا يقينا. الأمر الذي يترتب عليه ديمومة الخلاف والصراع وانعدام وحدة القيم والقواعد الملزمة للجميع، مع ما يترتب عليه من ضياع للحق والحقوق والحقيقة. فإذا كانت بداية التحدي الأول والنقد العلني للوثنية مبنية على فكرة وموقف يقولان، بأن الأوثان والأصنام التي يعبدها العرب لا تضر ولا تنفع، فإنه سيقرر لاحقا، بأنها مجلبة للضرر. بعبارة أخرى، إن الأصنام ليست حجارة لا تضر ولا تنفع، بل نمط حياة ورؤية وعقيدة وقيم. فالحجارة بحد ذاتها على الدوام تضر وتنفع عندما تكون في محلها أو غيره. فحجارة الطريق ليست كحجارة على قارعة الطريق. أما حجارة الأوثان فهي رمز قوته بما فيه. فأوثان جوبيتر الرومية ليست كأوثان قبائل بدائية. فالأولى تعكس قوة الدولة والإمبراطورية والإرادة، بينما الثانية تحشر أتباعها في انغلاق مزدوج. وعلى العموم يمكن القول، بأن الأثر الأكبر للأوثان يقوم في قدرتها على تجزئة الإرادة ونشر الشلل في عضلات ومفاصل العلم والعمل. فالوثنية يمكنها صناعة الدولة والحضارة والوحدة والإمبراطورية، عندما تكون جزء من صيرورة الدولة والثقافة المرافقة للمرحلة الثقافية الدينية، بينما تفقد قيمتها وتتحول إلى أحجار معرقلة لمسيرة الروح والجسد في حالة الانتقال إلى المرحلة الدينية السياسية. وهي الحالة التي واجهها محمد في مجرى انتقال الدعوة النبوية للإسلام إلى إسلام الشريعة والمرسلة، التي شكلت فكرة الوحدة والتوحيد والوحدانية باطنها العقائدي والروحي والعملي. فقد تماهت الوحدة في الجزيرة مع المعشر القبلي. أما التراكم الفعلي لعناصر الوحدة فقد كان يجري بصورة بطيئة

ومتوازية مع التجزئة القبلية، بينما كان التوحيد الفعلي يفترض وجود آلية ومرجعية من نوع آخر. وهو السرّ الذي يفسر القبول النسبي والجزئي باليهودية والنصرانية بين العرب قبل الإسلام. إذ جرت محاربة الوثنية عبرهما، من خلال نزع قدسية شعائرها واستبدالها بأخرى. أنها غزوة الروح، بمعنى الخروج إلى عالم أوسع وأعمق وأكثر تجريدا، بحيث تصبح معها فكرة خلق الله للإنسان والكون معقولة ومقبولة.

واحتوت هذه الفكرة على أبعاد نافية للفكرة الوثنية، ومن ثم اعتبار الوثنية في أفضل أحوالها مجرد أصنام وأوهام مخلوطة بقيم ومفاهيم واقعية أيضا. بمعنى أنها قادرة على صنع قوة الجسد والروح الأخلاقي أيضا وذلك لأنها تنزع عقيدة الثواب والعقاب الجسدي ما بعد الموت، لكنها غير قادرة على الديمومة ما لم تستنفذ طاقتها الدينية. وليس مصادفة أن يجري نفيها بالفكرة الدينية. فقد كان القضاء على الوثنية مجرد مرحلة أولية تلازم بالضرورة انتصار الفكرة أو العقيدة أو الدين الجديد. هكذا جرت في كل مكان وزمان. ففي جزيرة العرب قبل الإسلام، أدى انتشار اليهودية في اليمن إلى هدم "بيت رئام" الوثني، رغم أنه كان يعني "بيت الرحمة". بينما سيقوض الإسلام لاحقا كل بقايا الكعبات العديدة مثل ذو الخلصة (الكعبة اليمانية) التابعة لقبائل خثعم وبجيلة ودوس، وكعبة أياد (شداد) الخاصة بقبائل أياد[1]، وذو الكعبات التابعة لبكر وتغلب، و"سقام" وهو بيت كان للعزى وكانوا يضاهون به الكعبة في التعظيم والإجلال، وبيت الربة (اللات) التابع لثقيف، إضافة إلى ما كان يقع خارج الجزيرة مثل كعبة بيت الأقيصر، الواقعة في مشارف الشام، التي كانت تقصدها قبائل قضاعة ولخم وجذام وعاملة، وغيرها من الكعبات، وبالمقابل يبقي على كعبة مكة باعتبارها قبلة الإسلام وبيت الله الحرام.

جعل محمد من محاربة الوثنية الأسلوب العام لنفي كل أشكالها ومظاهرها الفكرية الروحية والعملية، كما هو جلي في محاربة الكهانة والعرافة، والنسيئة،

---

(1) وهي مجموعة قبائل كانت تعيش في تهامة إلى أن حاربتهم قبائل مضر وربيعة فأبعدتهم عن جزيرة العرب إلى العراق.

وتقسيم الثروة بين الآلهة والبشر، ومختلف أشكال العبادات القبلية، باستثناء "العبادات العامة"، أي تلك التي كانت تحتوي على عناصر التوحيد الاجتماعي والسياسي والروحي بعد دمجها في منظومة العبادات الإسلامية كالصلاة والحج وغيرها. وعموما تنوعت وتغيرت وتبدلت في مجرى تحدي النبي محمد لمعالم الوثنية، أساليب صراعه العملي معها. لهذا لم توجد صيغة واحد جامعة لموقف الإسلام من التقاليد الوثنية. والسبب يكمن في أن الوثنية بالنسبة للإسلام كانت تتطابق مع تقاليد "الجاهلية" أكثر مما مع تقاليد عبادة الأوثان والأصنام. ولعل موقف النبي محمد من تقاليد العرب الأخلاقية القائل، بأن "خيركم في الإسلام خيركم في الجاهلية، "وخياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا"، و"الناس معادن، خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا"، تعكس رؤية محمد الواقعية والعميقة لقيمة التقاليد بوصفها تجربة حياتية ومن ثم تحتوي على متناقضات الوجود. وضمن هذا السياق يصبح الإسلام الوريث الجديد للتقاليد الوثنية بعد إعادة دمجها في العقيدة النظرية والعملية للإسلام المحمدي، أي أن قبول هذه التقاليد كان مرتبطا بشخصية محمد وبما يضمن استمرار الموقف من الفضيلة والرذيلة بوصفها قيما مجردة، ودمج البعض منها في عقيدة النبي محمد، بوصفها جزء من مهمة عملية. لكنها كانت في الاطار العام محكوم بفكرته عن التوحيد. وهذه بدورها كانت تسعى لتحديد وتقييد القيم والمفاهيم والسلوك الظاهر والباطن بالفكرة الوحدانية، بوصفها مصدر ومعين الحق والحقيقة واليقين التام. فإذا كانت العرب تحترم الكهانة والعرافة، فإن محمد وقف بالضد من إطلاقها عليه من أجل أن يحدّد ويقّيد الخلاف الجوهري بينهما وبين نبوته، انطلاقا من أن الفرق بينهما هو الفرق بين الحدس الشخصي والشعوذة من جهة، وبين الوحي واليقين الحق من جهة أخرى. إذ لا عرافة ولا كهانة عند محمد، مع أن ما يقوله في الشكل يتشابه معهما، والاستثناء الوحيد هو ما ورد في سورة (الروم).

إن الفرق الجوهري بين نبوته وبين الكهانة هو الفرق بين الطبيعي والماوراطبيعي في تأمل وفهم الوجود. فالعرب كانت تقول عن سقوط نجم "مات ملك"، أو "ظهر ملك"، أو "ولد مولود" أو "مات مولود". بعبارة أخرى، أنها

كانت تربط حياة وموت النجوم بحياة وموت الناس. بينما أعطى لها محمد بعدا ميتافيزيقيا. فسقوط النجوم هو انعكاس لأمر الهي ينتقل منه إلى حملة العرش ثم أسفل حتى السماوات الدنيا. فالشياطين تسترق السمع لهذا الخبر أو ذاك فتنقله إلى الكهان. وبالتالي، فإن الكهانة تستند إلى طرق خاصة بها للاتصال بالله. الكهانة شيطانية، بينما النبوة رحمانية. والكهان يرتبطون بالله ولكن عبر وسيط آخر (شيطاني)، بينما تتصل النبوة بالله عبر الوحي (ملائكة الرحمن). فالكهانة تستمد مقوماتها من تقاليد الوثنية التي تعتبر الشيطان قوة مبدعة للشعراء والكهان والعرافة، بينما أعطى محمد لهذه العلاقة بعدا يتسم بالمغامرة والتخريب المريب للحس والعقل والحدس. الأمر الذي يفسر الموقف المعارض للشعر والشعراء، ليس فقط من اجل إبراز خصوصية الآيات القرآنية واختلافها عن بيوت الشعر والشعراء، بل ولمصادرهما الذاتية. فالشعر من دغدغة الشيطان، بينما الآيات من وحي الرحمن. لهذا نرى محمد لاحقا يدفع فكرة وشخصية الشيطان إلى أقصى درجاتها بمعايير الفكرة الوحدانية بحيث جعل منه مصدر الخطأ والخطيئة في المواقف والأحكام.

فمن الناحية التاريخية والثقافية تشكل الوثنية مرحلة في مسار الوعي الثقافي الديني، الذي تتداخل فيه بقايا العصبيات الاجتماعية، والفضاء الجغرافي الضيق، والوجود الطبيعي. الأمر الذي يوسع المشاركة الاجتماعية والروحية ولحد ما الفكرية، لكنه يجعل من التعدد مصدر الخلاف وليس الوحدة النامية والمتراكمة في مفاهيم وقواعد متسامية. وقد واجه النبي محمد الوثنية بمختلف أشكالها ومظاهرها ومستوياتها، بوصفها ظاهرة ثقافية دينية. اذ نظر إليها في بداية الدعوة على أنها ممارسة تتطابق مع عبادة الأوثان، ولاحقا طابقها مع احد نماذج الجاهلية، أي الجهل بحقيقة ما فيها ونفيها. فقد وجد، على سبيل المثال، في النسأة نموذجا لأحد مظاهرها، بمعنى تحليل وتحريم القتال في الأشهر الحرام حسب رغبة ومزاج البعض. بحيث تفاخر البعض به، بوصفه تعبيرا عن قوة القبيلة، كما في قول عمير بن قيس أحد بني فراس بن غنم:

السنا الناسئين على معد شهور الحل نجعلها حراما؟

بينما وجد النبي محمد فيها كفرا وضلالة كما في الآية: "إنما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا". كما وجد في تقسيم الثروة بين الله والأصنام حكما سيئا لا علاقة له بالحكمة، بل دليل على الجهل الذي يجعل لله أندادا من الحجر وغيره. ووصف هذا السلوك بعبارة "ساء ما يحكمون". وبالمقابل نرى تحديه النقدي لتقاليد الوثنية الحسنة ولكن بعد تهذيبها وتشذيبها أو نفيها بمعايير الفكرة التوحيدية. فقد أبقى محمد على تقاليد العرب الوثنية فيما يتعلق بتحديد الحرب والسلم وسعى إلى تثبيتها بصورة دائمة عبر نقلها من حالة التقاليد والأعراف إلى حالة القواعد والمبادئ الملزمة بعد إدراجها فيما اسماه بما "حرّمه وأحّله الله". وينطبق ذلك على موقفه من الحج، اذ وجد فيه شكلا من أشكال التوحيد الاجتماعي والروحي. من هنا الاهتمام بكافة أجزاءه وجزئياته، أي الشعائر والأوقات والأساليب والقيم والالتزامات فيه بحيث جعل منه عمودا من أعمدة الإيمان والتوحيد، لا يقبل التلاعب والتغيير والتبديل الكيفي والفردي والاعتباطي. وطبق هذا الموقف على جوانب أخرى عديدة.

لقد أراد أن يجعل من اجتهادهم الشخصي ومن تقاليد وأعراف الماضي المؤدية إلى الشقاق والاختلاف كفرا وخروجا على العقل. ووضع موقفه هذا بعبارة أو آية تقول: "يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون". كما أبقى على اغلب التقاليد الموّحدة مثل كل ما كان من حلف في الجاهلية، فإن الإسلام لم يزده إلا شدة. والإبقاء على قطع يد السارق. حيث قطعت قريش يد الذي سرق كنز الكعبة. وهذا بدوره أدى إلى إثارة حمية إعادة بناءها. كما أبقى على الطواف حول الكعبة وأدرجه ضمن العبادات، لكنه حرم الحمس والطواف العاري للرجال والنساء على السواء.

من هذه الأمثلة ومئات غيرها تتضح مساعي النبي محمد الدائمة لإرساء أسس المرجعيات المتسامية، والتي نعثر على صيغتها النهائية والرمزية في خطبة الوداع عندما قال: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض"، بمعنى تقديم الإسلام بديله التوحيدي الشامل.

إن قيمة الفكرة التوحيدية بهذا الصدد تقوم في نفي وإلغاء الحدود والقيود

الطبيعية الضيقة بقيود المبادئ والعقائد، ومن ثم توسيع إطار الخيال الروحي والتأمل العقلي، الذي تكامل وتوّج بظهور الفكرة القيمية والعقائدية عن "الجاهلية". وهنا يكون قد بلغ التحدي الأول ذروته.

أما **التحدي الثاني فقد تركز حول تدقيق وتحقيق الوحدانية الإسلامية**. وشأن كل تحد كبير، فإنه عادة ما يبدأ بتحدي النفس. وشكلت مهمة التحرر من الحنيفية، المقدمة الفكرية والروحية والعملية لتدقيق وتحقيق الفكرة الوحدانية الجديدة. والمقصود بالتحرر هنا تذليل مرحلة الخلوة والتعبد والإيمان بالإله الواحد. بمعنى وقوفها عند تخوم الروح الديني والاكتفاء به. وبهذا المعنى، فإن النبي محمد قد أنقذ الحنيفية في الجزيرة من التقوقع الذاتي، ومن ثم التحول إلى دين ضيق قبلي أو قومي أو الاندثار بوصفها كيانا ثابتا وليس كينونة قابلة للارتقاء. فقد شكلت الحنيفية الصيغة العربية للوحدانية في الجزيرة. وكانت أقرب إلى أن تكون حلقة وسطى بين النصرانية والإسلام، أي أنها اقرب إلى النصرانية بمزاج عربي. ومع أن اليهود (العبرانيين) أقرب إلى العرب من حيث العرق والتقاليد الثقافية والتعايش المشترك، إلا أن أحدا من الحنيفية لم يتهّود على الرغم من دعوتهم إلى دين إبراهيم. بل نراهم يعتقدون بأن الدين الحنيفي هو خير الأديان وأكثرها نقاء كما في شعر أمية بن ابي الصلت:

كل دين يوم القيامة عند الله، إلا دين الحنيفة، بور

بينما كان سلمان الفارسي يبحث عن الحنيفية في الجزيرة فأردوه إلى محمد. الأمر الذي يشير إلى اشتهار محمد بالانتماء لتيار الحنيفية أو انه أحد أشهر ممثليها في مكة آنذاك. إن بلوغ محمد مكانة الذروة في تيار أو مجموعة الحنيفية يشير أيضا إلى إمكانية تجاوزها. وهي القطيعة الأولية التي تبلورت للمرة الأولى في إعلان نبوته. فقد كان ذلك التحدي الأول والأكبر للحنيفية، بمعنى السير بطريقه الخاص عبر تذليل نمط ونمطية التوحيد الروحي. بينما كان التوحيد الجديد يتسم بقدر واحد وموحد للعقيدة الجديدة والإيمان بها وكذلك في طابعها العملي، أي أنها ذات رسالة تتعدى ولع الرقي الروحي والسمو الأخلاقي الفردي.

فقد اشتهر من بين الحنفاء قبل الدعوة الإسلامية ورقة بن نوفل الذي تنّصر،

وعبيد الله بن جحش الذي أسلم في البداية ثم تنّصر بعد الهجرة للحبشة، وعثمان بن الحويرث الذي تنّصر ثم ذهب إلى قيصر الروم، وزيد بن عمرو بن نفيل، الذي ظل حنيفيا. وأهم وأشهر ما كان يميز آراءه ومواقفه من الأوثان هو اعتزالها، وترك الميتة والدم، وترك الذبائح التي تذبح على الأوثان، والنهي عن قتل الموءودة. وكان إذا استقبل الكعبة ودخل المسجد يقول "لبيك حقا حقا، تعبدا ورقّا". وتوفي زيد بن عمرو بعد رجوعه من الشام في بحثه عن الحنيفية، الأمر الذي يشير إلى أن مصادر ونماذج الحنيفية هي منطقة الهلال الخصيب والجزيرة. ومن ثم تمثل الحنيفية فكرة البحث عن دين خاص وجديد يستجيب لحالة العرب وتقاليدها الدينية والروحية ويقترب أكثر فأكثر من فكرة الوحدانية المجردة والعيش بموجبها. وهو الأسلوب الذي ميز أيضا سلوك محمد قبل نبوة الإسلام. كما نعثر في مواقفه اللاحقة وتحديه للوثنية العربية على تجسيد وتحقيق اغلب المفاهيم والمواقف المتراكمة في تقاليد وتيار الحنفاء. فقد وصف الإسلام نفسه في بداياته "دينا حنيفا". وتحتوي هذه العبارة على بقايا وآثار وموقع الحنيفية في شخصية محمد. فالروايات المحققة بهذا الصدد تشير إلى انه كان يتعبد في غار حراء شهرا في كل سنة. وكان ذلك مما تحنث، أي تحنف به قريش قبل الإسلام. ذلك يعني إن محمدا هو الممثل الحق والصافي للحنيفية. وتنقل إحدى الروايات عن جدل احد النصارى العرب معه مخاطبا إياه بعبارة: "يا محمد! أدخلت في الحنيفية ما ليس فيها. جئت بها نقية بيضاء". وأيا كانت صحة أو اختلاق هذه المخاطبة، فإن مضمونها يتجاوب مع حقيقة المسار الشخصي لمحمد بانتقاله من الحنيفية التقليدية إلى حنيفية جديدة هي الإسلام. بمعنى تذليل حدودها ونفيها بمنظومة عقائدية وعملية أخرى. فتتبع سيرة الشخصيات الكبرى والمشهورة للحنفاء تكشف عن أنهم كانوا في حالة قلقة أو انتقالية. فأغلبهم تنّصر والبقية الباقية بقت على ما هي عليه. أما محمد فقد نقلها إلى حالة نوعية أخرى. وبإتمامها العملي يكون قد ذلل نواقصها الفكرية والعملية.

قدّم محمد في نبوته الإسلامية دينا جديدا وتشريعا خاصا له رؤيته المتميزة تجاه كل الإشكاليات والقضايا التي واجهها في مجرى صراعه ضد الوثنية العربية أولا، ثم اليهودية ثانيا، والنصرانية ثالثا.

كان الإسلام من حيث صيرورته الأولية وتدقيق مفاهيمه وتحقيق مبادئه نتاجا لتحدي الوثنية العربية والصراع معها. ولم ينته ذلك إلا بفتح مكة. حينذاك تنقطع الهيبة والقوة المادية والاجتماعية والروحية للوثنية العربية. وفِي مجرى الصراع معها كانت تتوازى تحديد ونقد كافة مظاهر العرب الوثنية بوصفها جهلا وجاهلية، والجهاد ضدها زمن الحرب والسلم إلى كسر شوكتها، كما تقول العرب. وقد كان ذلك تحديا ذاتيا للنبوة المحمدية والدين الإسلامي. أما الصراع ضد اليهودية والنصرانية فقد كان من طراز آخر، ألا وهو الصراع من أجل تثبيت دعائم الدين الجديد وفكرته التوحيدية.

كانت اليهودية والنصرانية في شبه الجزيرة العربية أديانا هامشية. اليهودية في بعض مناطق الجنوب (اليمن) والنصرانية في الشمال، بالقرب من حيرة العراق وبصرى الشام. اذ هاجر الكثير من يهود فلسطين بعد العقد السابع للميلاد بأثر السياسة الرومانية. والاختلاف بين يهود الجزيرة ويهود الشام يقوم في كونهم لم يتمسكوا بالتلمود، كما كانوا يزاولون الرعي والزراعة والربا والصياغة، ولهم شعائرهم الخاصة مثل الصلاة ثلاث مرات في اليوم، القدس قبلتهم في الصلاة، ويدعون بالبوق في أوقات الصلاة، ويصومون في عاشوراء. ولم يكن انتشار اليهودية في اليمن معزولا عن أسباب ثقافية.

فاليهود اقرب في ذهنيتهم لعرب الجزيرة آنذاك، بما في ذلك تجاه قضايا الدين من النصرانية الرومية والإغريقية. كما أن لانتشار اليهودية في الجنوب أسباب سياسية، لعل أهمها هو الوقوف ضد روما الساعية للسيطرة باسم المسيح. لكنها لم تحصل على انتشار كبير بسبب طقوسها وشعائرها الثقيلة، التي كانت تتعارض مع مزاج العرب قبل الإسلام. وبعده أكثر! من هنا يمكن فهم فكرة الإسلام عن أن الإسلام هو دين اليسر وليس دين العسر. أما عادة الختان فقد كانت موجودة عند بعض القبائل العربية.

لقد كانت علاقة النبي محمد باليهود في البداية مبنية على معتقدات دينية. من هنا دعمه لهم وتأييده إياهم. وحالما احتك بهم للمرة الأولى في المدينة، فأنه سعى لاستمالتهم عبر الموادعة والمهادنة وعدم التدخل في شئونهم الخاصة،

بل وسعى للاتفاق والاشتراك معهم في الصراع ضد الوثنية. غير أن مفارقة الظاهرة تقوم في أن اليهود لم ينتقدوا الفكرة الوثنية. كما أن العرب لم يهتموا بديانة اليهود. لكن الأمر اختلف مع الإسلام. ففي أول وثيقة كتبها النبي محمد حول العلاقة باليهود ورد فيها ما يلي: "من أتبعنا من يهود فإن له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم"، وإن "يهود بني عوف أمة من المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم". لكنه ربط موقفه منهم بنوعية سلوكهم. فهو يواليهم ويدافع عنهم باستثناء "من ظلم وأثم". وطبق هذا الموقف على كل اليهود من بني النجار وبني الحارث وساعدة وجشم وغيرهم. ووضع مهمة نفقة اليهود على أنفسهم، لكنهم يشاركون المؤمنين في حالة الحرب. ومع ذلك أخذ دبيب العداء اليهودي للإسلام والمسلمين حالما تحسسوا القوة الصاعدة التي ستشكل خطرا على وجودهم. حينذاك أخذ التشكيك بالدين الجديد والجدل معه، أي كل ما نعثر عليه في الآيات المثيرة المتعلقة بهذا الجانب. وكانت محاججة اليهود واتهامهم وعداءهم ومحاربتهم للإسلام قد حدثت في المدينة وغابت بصورة كلية في مكة.

أدت هذه المحاججة والصراع والقتال إلى نتائج متنوعة ومختلفة. فهناك من أسلم منهم مثل عبد الله بن سلام بن الحارث (اسمه الأول الحصين)، ومنهم من أسلم ونافق مثل مخيرين الذي قتل في معركة أحد، وهناك من اسلم ونافق وسعى لهدم الإسلام من الداخل كما هو الحال بالنسبة لسعد بن حنين. وهناك من كان يستهزأ بمحمد والإسلام مثل زيد بن اللصيت الذي كان يقول "يزعم محمد انه يأتيه خبر السماء وهو لا يدري أين ناقته". بينما كانت سياسة محمد الأولية تتسم باللين تجاههم من أجل تحييدهم في الصراع وكذلك لكسر احتكارهم للدين. إلا أن هذه السياسة لم تؤتي ثمارها، الأمر الذي حدد مقدمات الخلاف والصراع والمواجهة، بما في ذلك القتال. ووجد ذلك انعكاسه الأول في الآية القائلة: "ودّ كثير من أهل الكتاب لو يرونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين له الحق. فاعفوا واصفحوا حتى يأتي أمر الله، إن الله على كل شيء قدير".

وبعد انتصار المسلمين في معركة بدر أصبح الصراع مع اليهود أكثر شدة

وجلاء. واستعمل اليهود آنذاك أسلوب فرق تسد، وبالأخص فيما يتعلق منه بصراع الأوس والخزرج، وبينهما وبين المهاجرين. ونجحت هذه "السياسة" في بادئ الأمر عبر اللعب على وتر الذاكرة التاريخية للصراع بينهما في "معركة بعاث" التي كان الظفر فيها للأوس. وقد كان تحدي النبي محمد لهم في البداية باستعمال أسلوب المقاطعة أو عزل المسلمين عنهم، كما نعثر عليه في الآية القائلة: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم".

ولا يشذ التحدي الديني السياسي للنصرانية عما هو مميز للموقف من اليهود واليهودية، بمعنى دخوله صرح البناء التدريجي والتأسيسي للفكرة الوحدانية الجديدة. لكنه تحد وصراع اتسم باللين والعطف ولم يتخذ صيغة العداء الفج والقتال المباشر. وهناك ثلاثة أسباب وراء هذه الحالة، الأول وهو أن انتشار النصرانية في الجزيرة كان في نجران، وهي بأوسط أرض العرب آنذاك، حيث كان أهلها والعرب جميعا أهل عبادة أوثان، كما أن انتشارها كان محدودا وضيّقا وتابعا لروما آنذاك. وعموما تراكم الصراع مع النصرانية بصورة تدريجية، لكنه ظل محصورا بفكرة التوحيد ونقد فكرة الثالوث النصرانية. بمعنى أن بؤرة الصراع كانت تدور حول فكرة التوحيد. فقد قالت اليهود العزير ابن الله! بينما اعتبر محمد هذه العقائد زيغ وضلال، ومع ذلك تركهم على دينهم مقابل دفع الجزية ومقدارها دينار واحد في السنة.

أما **التحدي الثالث والأخير فقد توج بفكرة دين الجماعة والأمة،** أي بلوغ حالة الدين السياسي. وبهذا يكون النبي محمد قد نفّذ المهمة التاريخية الكبرى بنقل العرب من المرحلة الثقافية الدينية إلى المرحلة الدينية السياسية. إذ استطاع إرساء أسس العقيدة الدينية الجديدة عبر تحويلها إلى دين العرب أولا ثم إلى "دين العالمين"، له شعائره الخاصة في العبادات، ورؤيته العقائدية والكونية، ومنظومة قيمه الأخلاقية، وقواعده القانونية. ولازم ذلك القطيعة التامة مع الوثنية العربية بوصفها جاهلية، ومع اليهودية والنصرانية بوصفها أديانا "لأهل الكتاب"، ورفض ما غيرهما. وأرسى بالتالي طبيعة ونوعية العلاقة بين العرب والعربية بوصفهما حملة الإسلام الأوائل، وبين مضمون الفكرة الإسلامية بوصفه دينا

وحدانيا خالصا. ووجد ذلك انعكاسه في احد مبادئه وعقائده الكبرى، القائلة بأنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، ومن ثم إرساء الأسس العميقة لوعي الذات العربي بوصفه وعيا إسلاميا، ساهم لاحقا بتحويل الإسلام إلى دين عالمي وثقافة كونية. وهذا بدوره كان نتاج سلسلة من التحديات، ومنظومة من الحلول التاريخية الثقافية الكبرى لوعي الذات العربي الجاهلي والإسلامي.

فالانقلابات التاريخية العاصفة في مسار الجماعات الإنسانية عادة ما تضع المشاعر والعقول على محك الرؤية الذاتية للنفس أو تختبرهما بصيغ لا تحصى. غير أن خاتمتها واحدة ألا وهي إدراج كل ما يمكن إدراجه تحت غطاء الذاكرة التاريخية والواقعية والمتخيلة. وهذه بدورها تصبح مرآة ومقياس وعيها الذاتي، الذي لا تصنعه الأحداث العابرة بقدر ما تجبره على تأمل النفس من جديد ولكن بمعايير أخرى. وعادة ما يتسم هذا المجرى بقدر كبير من التناقض، شأن الحياة، لكي يضع الأحداث المتناثرة والمختلفة في جدول الزمن المتكامل في تاريخ الذات الثقافي. وفي مجرى هذه العملية يتراكم وعي الذات ويتهّذب ويتشّذب بالشكل الذي يجعل من الاختلاف أسلوبا للوحدة، ومن الوحدة أسلوبا للاختلاف. بمعنى توحيد الذات واختلافها عن الآخرين. ولا يمكن تصور المسار التاريخي لانتقال الجماعات البشرية إلى حالة الأقوام والأمم دون هذه العملية الضرورية والمتناقضة سواء بمعايير العقل والوجدان أو بمقاييس الفضيلة والرذيلة. وعلى كيفية حل هذا الانتقال، أي كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للجماعة والأمة والدولة والثقافة، تتراكم نوعية ومنظومة المرجعيات المتسامية لوعي الذات القومي بمختلف أشكاله ومستوياته: التاريخي والثقافي وغيره.

فما قبل الإسلام لم يكن وعي الذات العربي محكوما أو محتكما إلى منظومة متسامية تحدد أطر ومسار وعيه الذاتي. على العكس! لقد كان مبعثرا ومتناثرا في بنية القبائل المغلقة. فقد كانت تلك المرحلة تتأرجح بين تاريخ عريق لا يخلو من انجازات ثقافية وعمرانية، وحالة انحطاط وتمزق وعيش في تقاليد قبلية ووثنية تعيد إنتاج نفسها بقوة، بحيث تخنق وتسحق كل إمكانية جزئية للخروج منها وعليها.

وعموما، إن الوعي الذاتي الثقافي والقومي والتاريخي يفترض تراكم الأفكار العامة وتحولها إلى مبادئ كبرى ما فوق زمنية، ومن ثم تحويل الزمن الساري إلى تاريخ مكتوب. بعبارة أخرى، إن وعي الذات لا يتشكل بين ليلة وضحاها، كما انه لا تراكم الا في صحائف التاريخ المدوّن، أي المتجسد في بنية ما فوق المدّون، أي المتجسد في بنية ما فوق زمنية قادرة على الإلهام والاستلهام. وهذا لا يتعارض مع الحقيقة القائلة، بأن التحولات والتقلبات السريعة والبنيوية يمكنها ان تساعد الجماعات والأقوام على تجاوز قرون من الزمن في مجرى عقود من التاريخ الفعلي. فالقدرة القادرة على إحداث تغييرات بنيوية هائلة هي الصيغة العملية المجسّدة لإرادة واعية ومستقبلية. غير ان هذه بدورها ليست إلا كمية الإرادة المتراكمة من جداول الوجود التاريخي للجماعات والأقوام. الأمر الذي يفترض بقدر واحد وجود مركز مادي روحي قادر على لّف الجميع في أفلاكه والدوران بهم لكي تتحول هرولتهم الزمنية المرهقة إلى رقصة التاريخ السعيد، كما نراها على سبيل المثال في تحرير مكة من السيطرة القرشية القبلية واستبدالها بالسيطرة الإسلامية، ومن ثم جعلها مركزا جامعا وشاملا، ومن خلالهما توحيد العرب في لحظة خاطفة هي لحظة التأسيس التاريخي أو وعي الذات العربي المبعثر.

إننا نعثر في تاريخ العرب قبل الإسلام على مظاهر متنوعة وعديدة لتراكم فكرة المركز والوحدة العرقية. وليس التحول السريع في بنية الوعي العربي بأثر سيطرة الإسلام سوى مظهرها الخارجي والتاريخي، الذي يعكس نوعية الإرادة الجديدة، وعقلها المستقبلي، ووجدانها العملي، ومسارها الطبيعي في تذليل الأفق المغلق للجاهلية العربية.

فمصطلح الجاهلية هو من بين أكثر المصطلحات المحمدية دقة من الناحية النظرية والعملية تجاه إشكاليات الواقع والمستقبل العربي، بوصفها لحظات تأسيسية في الصيرورة الإسلامية الجديدة وكينونتها الثقافية. فما قبل انتصار الإسلام لم توجد فكرة وبنية ومرجعيات ومراكز مادية وروحية للتكامل العربي. لقد كان اغلب ما في الجزيرة مثيرا للخلاف والتجزئة. لقد كان هذا جهلا بالنفس والآفاق. غير أن غياب هذه المراكز لم يعن انعدامها. لقد كانت تتواجد زمن

الأفراح والأتراح في الضمائر والمشاعر بوصفها إمكانية قابلة للتجسيد والتحقق. لقد كانت هذه الإمكانية موجودة بهيئة عناصر جوهرية متبلورة، لكنها كانت بحاجة إلى تنظيم سياسي. وحالما حصل هذا التنظيم السياسي على صيغته الأولية بعد تحرير مكة من هيمنة القبلية القرشية، انتقل الوعي العربي المجزأ إلى كتلة إسلامية كبرى. لقد ذاب في توحيدية الإسلام وأصبح الإله الاسلامي اله العرب ومركز انتماءهم الروحي.

إن وعي الذات القومي عملية معقدة تحتمل التوسع والانكماش. ونوعية هذا الوعي تتوقف على كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة، أي على كيفية بناء وتأسيس العقل الثقافي الذاتي. فقد حلّت الجاهلية الوثنية هذه الإشكاليات بمعايير التجزئة القبلية. من هنا دورانها في حلقات مفرغة وتحلل جعلها عاجزة عن تنظيم القوى المختلفة والمتصارعة والمتناثرة في إطار سياسي موحد. فقد كانت القبائل العربية تدور في رحى الزمن الطبيعي متتبعة الماء والكلأ. لكنها كانت تملك تاريخا دون أن يمتلكها، والذي تجسد في فكرة الأشهر الحرام. بمعنى انه بقي أقرب إلى الزمن الروحي الوثني منه إلى التاريخ الثقافي. لهذا كان بالإمكان نسأه أو تأجيله كما لو أن الزمن العوبة للمصالح العابرة وليس تاريخ الوفاق القاضي بفكرة الحرمة والحرام. بينما سيعطي الإسلام للانتماء العربي وحدة جديدة مرتبطة بمبادئ ماوراطبيعية ومن ثم تحريره النوعي من قيم الجاهلية.

وقد كان هذا هو الأساس العقائدي وروح الإيمان الجديد بالوحدة التي تشذبت وتهذبت في مجرى الفتوحات الإسلامية. فقد كانت تلك الفتوحات من حيث مادتها وروحها عربية إسلامية، الأمر الذي وسّع أبعاد الانتماء المشترك، إلا انه كان يذوب دوما بفضل الإسلام ومبادئه وقيمه في بوتقة العربية الثقافية وليس العرقية. إذ تحتوي المصادر التاريخية العربية الإسلامية على الكثير من الحوادث والوقائع التي تشير إلى شعور الانتماء القومي وهمومه الكبرى، أي كل ما يتوّحد فيه قلق العقل والوجدان. وعادة ما تورد القصص العربية قصة سيف بن ذي يزن مع كسرى الفرس. فقد كان في سلوكه وغاياته معارضة احتلال بآخر. وكل ذلك كان محكوما، كما تنقل الروايات، بسعة همومه أمام مضايق

المعوقات. إذ كان يبرز في أقواله وأفعاله الروح العربية. غير أن ذلك لا يعني الانتماء العربي الكامل بل أحد عناصره المهمة. فالانتماء للنفس يفرض التوجه إليها دوما وعدم الذهاب للآخرين. إلا ان للصراع السياسي وواقعية المصالح أثرها في تضييق أو توسيع الهموم والانتماء. فقد كان للعرب انتماءات مجزأة في الوجود والوعي والذاكرة مثل عرب الجنوب وعرب الشمال، وقحطان وعدنان وما إلى ذلك. والاختلاف بينها يعود إلى جذر واحد هو العرب والعربية. فقد اشترك العرب بلغتهم الواحدة ولهجاتها المتنوعة، كما اشتركوا في العادات والتقاليد والعبادات الوثنية.

ومن الممكن إيراد حادثة الكناني الذي قعد وأحدث (خري) في قليس (كنيسة) أبرهة الحبشي، اذ لم يكن سلوكه هذا يحتوي على أية أبعاد دينية في الاحتجاج، بقدر ما كانت رد فعل على محاولة "صرف حج العرب" الذي سعى إليه أبرهة الحبشي. بمعنى إننا نعثر في هذا السلوك على إشارة تقول، بأن كل مكان غير مكة ليس أهّلا للعبادة، وأن أي سلوك معاكس هو شكل من أشكال إخضاعهم السياسي والروحي. ومن الممكن العثور على هذه المشاعر ونوعية انتماءها في الشعر بوصفه "ديوان العرب". فليس هناك من شاعر عربي كبير لم يفصح عن موقفه المباشر أو غير المباشر، القبلي والعام عن مشاعر انتماءه العربي. ولعل ما قاله مطرود بن كعب الخزاعي في رثائه لأولاد عبد منى، إحدى الصيغ النموذجية بهذا الصدد، عندما قال:

لم الق مثلهم عجما ولا عربا إذا استقلت بهم ادم المطيات

شكّل الإسلام استمرارا لهذه العملية التاريخية المديدة لوعي الذات القومي والثقافي، لكنه بناها على أسس أخرى بديلة ونافية لما قبلها. لقد أرسى مقوماتها وأساليبها وغاياتها على أساس التوحيد الشامل وبمقاييس ومعايير التجربة الإسلامية، وغرس فكرة الدين الواحد للعرب. وليس مصادفة ان يشدد عمر بن الخطاب لاحقا على وحدة الإسلام والعرب، عندما أعلن فكرته عن انه "لا دينان في الجزيرة"، وفكرة "العرب مادة الإسلام"، بل ونراه يفضّل الخيل العربي على الخيل المقارف، أي غير العربية الخلص. ولا تحتوي آراءه ومواقفه

بهذا الصدد على نزعة استعلائية أو قومية، بقدر ما كانت تتمثل واقع العلاقة الفعلية آنذاك بين العرب بوصفهم حملة الإسلام والإسلام كما هو.

كانت علاقة العرب بالإسلام علاقة جوهرية بمعايير الانتقال التاريخي لنقلهم من المرحلة الثقافية الدينية إلى المرحلة الدينية السياسية. وهو انتقال حدد بالضرورة كيفية ونوعية صنع الوعي الذاتي الجديد للعرب، الذي أصبح الإسلام فيه مصدر الرؤية النظرية والعملية تجاه الماضي والحاضر والمستقبل. فقد جمع الإسلام المحمدي بين ماضي العرب ووجودهم وبين الفكرة الإسلامية. ورفض الخروج من جزيرة العرب في مجرى تحديه الأول للعرب الوثنية ووثنية العرب الجاهلية، وشدد على أن القرآن عربي اللغة والخطاب في رده على من اتهمه بغير ذلك، كما في الآية "لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين". وتنظيم العبادات كلها بالشكل الذي تمّثل تقاليد العرب القديمة ولكن عبر صهرها في بوتقة التوحيد الإسلامي.

إن تذويب وعي الذات العربي ما قبل الإسلام في وعي الذات العربي الإسلامي كوّن المقدمة الفكرية لبلورة وعي الذات الإسلامي، أي وعي الذات الثقافي. وهذا بدوره كان يحتوي على عناصر التوحيد الديني السياسي، بوصفه جوهر الفكرة الوحدانية الإسلامية التاريخية. فقد تبلورت ملامح الوحدانية الدينية في مكة، بينما تنظمت الوحدانية السياسية في المدينة. وتطابقت هذه العملية من الناحية المجردة والواقعية مع فكرة الجماعة (في مكة) والأمة (في المدينة). وبهذا يكون محمد قد بلغ وحقق الفكرة الدينية السياسية بوصفها ذروة التحدي العقائدي والعملي للوثنية والجاهلية والانتصار عليهما بصورة تامة. الأمر الذي أسس لمنظومة المرجعيات الثقافية الكبرى للإسلام.

❖❖❖

إرادة البديل الشامل

الإرادة صانعة المصير، سواء جرى النظر إليها بمعايير التجربة التاريخية والواقعية أو بمعايير القضاء والقدر اللاهوتية. وذلك لأن جذرها يكمن فيما يريده المرء ويسعى إليه، أي كل ما يتمثل القوة والرغبة العميقة في الإنسان. وبدونها يتحول المرء إلى كتلة بلا طاقة. فالإرادة تصنع العظمة والعظماء وتحقق من خلالهم إحدى المآثر التاريخية الكبرى. إذ تكشف التجارب التاريخية لصيرورة الأمم الكبرى عن ارتباط كينونتها الثقافية بشخصياتها الإرادية الكبرى، ومن ثم فإن الإرادة هي العنصر الجوهري بالنسبة للانتقال من طور وحالة ثقافية تاريخية إلى أخرى. فالإرادة الفاعلة تعادل معنى "الطاقة التاريخية" أو الإرادة التأسيسية بوصفها الحلقة الضرورية في سلسلة الآلية الداخلية لهذا الانتقال. وفيها ومن خلالها تبرز قيمة وأهمية وفاعلية العظماء في التاريخ. والمقصود بالعظيم هنا الشخصية الإرادية المتفائلة، والعاملة بمعايير الرؤية المستقبلية ومتطلباتها. فالانتقال من المرحلة الإثنية الثقافية إلى المرحلة الثقافية الدينية سواء ارتبطت بشخصية فردية أو جماعية، فإنها تعمل بالضرورة بنفسية وذهنية الإرادة المتفائلة بالمستقبل والإرادة الذاتية، الأمر الذي يحدد صيرورة المرجعيات الثقافية المتسامية والعمل بموجبها في حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي، كما نراه على سبيل المثال في شخصية حمورابي وإرادته في تحديد ملامح الانتقال التاريخي صوب المرحلة الثقافية الدينية عبر بناء الدولة الإمبراطورية الموحدة، والقوانين الموحدة، والآلهة الموحدة.

وليست العظمة في الواقع سوى الإرادة التاريخية المتفائلة في تحديها للواقع والخروج منه عليه بعقل ثقافي مستجد ومتجدد صوب بدائل منظومية كبرى.

وليس مصادفة، على الأقل في العربية، أن تكون العظمة والعظيم والعظم من جذر واحد يدل على القوة والبقاء. لكن العظمة في مسارها الفعلي هي تاريخ الصراع والكفاح والتحدي مع ما يتخلله بالضرورة من وحدة المتناقضات الملازمة للحياة والتاريخ الفعلي للبشر من نصر وهزيمة، وفوز وانكسار، وفرح وألم، والذي يجعل من الإبداع مرارة ومن مذاقها الثقافي حلاوة. كما انه لا احد يتذوق مرارة العظمة غير حاملها ومبدعها، ومن ثم لا يمكن تذوقها بوصفه أسلوبا لإدراك الحقيقة كما هي إلا من خلال معاناتها وتمثل ما فيها في العلم والعمل. وقد عانى محمد وتمثل رحيق التجربة التاريخية للنبوة من خلال صقل الإرادة الذاتية المتسامية وتجسيدها العملي في إرادة تاريخية كبرى وتحقيق ما فيها من مساع وغايات.

إن العلاقة بين الإرادة الفردية المتسامية والإرادة التاريخية هي الصلة الضرورية التي لا يمكن بدونها تحقيق الانتقال من طور تاريخي ثقافي إلى آخر. وكما لا ينجح التحدي الفردي إلا بوجود إرادة فردية متسامية، كذلك لا ينجح التحدي التاريخي بدون إرادة تاريخية كبرى. فالأولى وثيقة الارتباط باليقين الفردي المتفائل، بينما الثانية وثيقة الارتباط بالعقل الثقافي الجديد، أي بالعقل المؤسس لمنظومة المرجعيات المتسامية. وهذا بدوره ليس الا منظومة البديل التاريخي الذي يعي الخلل البنيوي أو المأزق التاريخي للعنصر الجوهري في صيرورة وكينونة المرحلة التاريخية الثقافية السابقة. فالإرادة التاريخية للانتقال من المرحلة الثقافية الدينية إلى المرحلة الدينية السياسية يفترض إدراك طبيعة ونوعية الخلل في العنصر الديني بوصفه المكون البديل لما قبله وإضافة العنصر البديل القادر على نفي عناصر المرحلة السابقة. وفي الحالة المعنية تذليل الفكرة الدينية السابقة بأخرى أكثر فاعلية في إرساء أسس البديل التاريخي الثقافي الجديد وتجذير البديل عبر العنصر الأكثر فاعلية ألا وهو العنصر السياسي. ومن ثم إرساء أسس الطور الديني السياسي ومنظومة مرجعياته المتسامية، أو المافوق تاريخية لكي ترسي أسس التاريخ الجديد.

صنعت الإرادة الفردية لمحمد شخصيته النبوية، كما صنعت شخصيته النبوية

إرادة تاريخية أو طاقة تاريخية ثقافية كبرى وجدت تعبيرها وتحقيقها في الثقافة الإسلامية اللاحقة وحضارتها. بعبارة أخرى، لقد جعلت الإرادة الفردية المتسامية من محمد نبيا، بينما جعلت إرادته التاريخية الكبرى من النبي محمد رسولا ذا رسالة وشريعة.

وجسّدت الشخصية المحمدية وحققت فكرة الإرادة التاريخية، أي الإرادة المتفائلة تجاه المستقبل، وذلك لأنها كانت منذ بداية النبوة مليئة باليقين. ونعثر على هذه الحالة النفسية والعقلية للإرادة المحمدية من ناحيتها الفكرية المجردة في ظهور عبارات "عين اليقين" و"حق اليقين" في الآيات الأولى للوحي القرآني. ووجد ذلك تعبيره العملي الدقيق والواضح والجلي والمستميت من أجل تحقيقه في العبارة العميقة والمباشرة التي واجه بها طلبات وتحديات قريش من أجل ترك النبوة والتخلي عنها: "لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في شمالي على أن اترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه".

فما قبل النبوة، لم تكن الإرادة الفردية لمحمد أكثر من إرادة البحث عن اليقين. اذ لا نعرف عنه ما قبل النبوة إلا أشياء قليلة وعادية مثل كونه يتيما، ورباه عمه أبو طالب، وعمل بالرعي ثم التجارة عند خديجة التي تزوج منها لاحقا، وسفراته إلى العراق والشام، وأمانته بحيث وصفوه بالأمين. وفِي الميدان الاجتماعي كان مختفيا وراء صيرورته الفردية وشخصيتها، بمعنى أنها كانت تتراكم في مجرى تأملاته العقلية والوجدانية في وديان مكة وديارها. والحالة الوحيدة التي أشار هو شخصيا إليها وجوده في مجرى الاتفاق على حلف الفضول في مكة عام 590 (ميلادية) بعد شهر من انتهاء "حرب الفجار" بين كنانة وقيس عيلان[1].

ذلك يعني، إن إرادته الأولية المتراكمة في تصوراته عما يسعى إليه والطريقة

(1) حرب الفِجَار (43 قبل الهجرة الموافق لعام 580 ميلادية). وهي إحدى حروب العرب في الجاهلية التي جرت بين قبيلة كنانة (ومنها قريش) وبين قبائل قيس عيلان (ومنهم هوازن وغطفان وثقيف وغيرها). وسميت بالفجار لما استحلوا في معاركهم المحارم في الأشهر الحرم وغيرها من الرذائل.

المثلى لبلوغ ما يسعى إليه في مواجهة إشكاليات الواقع وقضاياه، لم تكن أكثر من إرادات الآخرين. لكن بأثر تحول الإرادة الفردية إلى إرادة متسامية (نبوية)، أخذت الشخصية المحمدية تعطي للإرادة قيمتها ومعناها التاريخي. بمعنى تحسس ورؤية الأبعاد المافوق تاريخية والماوراطبيعية في سلوكه ومواقفه التاريخية والطبيعية. إذ أصبحت إرادته جزء وتمثلا "لإرادة الله". ولعل الحادثة المشهورة عن مساهمته في رمي الحصى على أعداءه في معركة بدر، احد النماذج الحية بهذا الصدد، والتي وجدت انعكاسها وتعبيرها في الآية القائلة (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى).

إن رؤية الإرادة الإلهية في إرادته تعكس من حيث طابعها الرمزي التأويلي والواقعي العملي، أو الديني والسياسي عن أن جوهرية الإرادة في شخصيته الجديدة تنبع من جوهرية الإرادة في مراحل الانتقال. وذلك لأنها تحدد مسار ونوعية التحدي والبدائل، ومن ثم تجد انعكاسها وتجسيدها في العقل الثقافي. من هنا أثرها الجلي اللاحق في المواقف العملية والنظرية للمرحلة التأسيسية الأولى للثقافة الإسلامية كما نراه على سبيل المثال في حركات الخوارج والمعتزلة والمتصوفة.

جعلت هذه الحالة المعقدة والمتداخلة من حيث مقدماتها ومكوناتها وقواها من محمد نبي الإرادة. بمعنى اختارها واختارته. وقد يصعب الكشف عن سرّ هذه العلاقة بمعايير المنطق، لكن المنطق يكشف ويبرهن على حقيقة جوهرية ألا وهي أن غلبة الإرادة في التحدي الشامل جعلت من "إرادة الله" الملجأ الأول والأخير لاختيار الفعل بوصفه تحديا. وبالتالي، فإن "إرادة الله" تعني الإرادة المطلقة، أي إرادة اختيار الفعل بمعايير الحق، التي ستجد منفذها الجلي بالنسبة للوعي الديني والسياسي والأخلاقي فيما يسمى بأسماء الله الحسنى، بوصفها مؤشرات على الفضائل العملية. بينما يشكل اختيار أي منها تحقيقا للإرادة. وضمن هذا السياق يمكن فهم تنوع واختلاف المواقف من الشدة إلى الرحمة، ومن الهجوم إلى الصبر وكثير غيرها، على وحدة الثبات في التغير. وذلك لأن عدم اقتران الفعل المختار بمعايير الحق يؤدي بالضرورة إلى زعزعة اليقين وخلخلة الإرادة. فالإرادة الحقيقة بلا رغبة. بينما الإرادة المقيدة بالرغبة مجرد

أهواء عابرة. ومن ثم ليست قادرة على الصمود أمام التحديات الكبرى. فقد جعل النبي محمد من كل تحد درجة قصوى، وانه لا صغائر في الأمور، انطلاقا من أن الأشياء بالنسبة لله كلها سواء. الأمر الذي يجعل من الأشياء كلها سواء بالنسبة للإرادة المتسامية.

ونعثر على هذه الصيغة في شخصية محمد وإرادته حالما تجسدت في حالة "شخصية نبوية وإرادة متسامية". ولعل الحادثة الشهيرة عن رفضه المساومة على نبوته وإرادتها الفاعلة مهما كلفه الأمر بالعبارة الشهيرة "حتى يظهره الله أو اهلك دونه". ففي هذه العبارة والموقف نعثر على باعث اليقين بوصفه جوهر الإرادة المحمدية. فالإرادة المتسامية تعادل على الدوام فكرة اليقين، اذ يتغلغل اليقين في الإرادة ويتماهى معها بالشكل والمضمون، بحيث لا يمكن التفريق بينهما. فقد ظهرت عنده منذ البداية فكرة "حق اليقين" و"عين اليقين". وهو يقين يختلف عن يقين العلم والمعرفة، ويقين التقليد، ويقين البلادة والغباء. فالأول يحتمل الشكوك، بينما الثاني لا يعرف الشك، أما الثالث فهو يقين التقليد بمختلف مظاهره وأشكاله، والذي كان يطغي على تقاليد الوثنية العربية. أما اليقين المحمدي فهو يقين متفائل، وذلك لأنه يقين النبوة أو حدس الوجدان الخالص. من هنا تداخل التفاؤل بالمعاناة العميقة التي تضعه أحيانا أمام هاوية اليأس والقنوط، ثم تعيده من جديد إلى تفاؤل مغر. فالإنسان الذي يدرك إرادته على أنها الحلقة الرابطة بين الأزل والأبد لا يصاب باليأس والقنوط، أو على الأقل إن هذه الأحوال تظهر وتضمحل بوصفها شفرات القطع الحادة لما هو عالق وعابر، أو حجر المبرد الذي يقطع الشكوك بيقين الإحساس الجديد بنعومة "الأذى"!

إن حالات الإحباط واليأس والقنوط وما شابهها ليست إلا أحوال الروح في معاناته شحذ قوة الإرادة بوصفها يقينا متفائلا. وقد كان هذا هو مضمون الإرادة الإلهية في القرآن، أي مضمون الإرادة المحمدية بوصفها إرادة إنسانية تاريخية كبرى. ذلك يعني، إن الإرادة الإنسانية إلهية بمعايير النبوة حالما تتمثل الحق والحقيقة. وبالتالي كانت الإرادة المحمدية إرادة التحدي والبدائل، المبنية على أساس فكرة التفاؤل واليقين، أو الإرادة المتفائلة بيقينها الذاتي. وضمن هذا

السياق يمكن القول، بأن تأسيس المرجعيات الثقافية الكبرى للإسلام، بوصفها الأساس البنيوي لانتصاره وإرساء أسسه الذاتية، هو النتاج الخالص للإرادة المتفائلة للنبي محمد، والتي يمكننا رؤيتها أيضا في جميع مظاهر وجوده وفعله العلني والمستتر بما في ذلك أثره وتأثيره فيمن حوله.

وقد تكون نبوة الإرادة من بين أكثرها نموذجية، بمعنى الاقتناع واليقين بنبوته وعلاقته بالله بوصفه رسولا للعالمين من جانب العرب الوثنيين، أي الواقعيين جدا والمشككين في كل ما لا يتجاوز حدود المعقول المباشر في الرؤية والفعل. وقد تكون الحادثة الطريفة بين محمد وأبو سفيان بعد تحرير مكة من بين أكثرها نموذجية بهذا الصدد. فقد استجاب أبو سفيان للشطر الأول فقط من الشهادة الإسلامية عندما نطق بها قائلا "لا اله إلا الله" ثم سكت. وعندما قال له محمد "الم يأن لك أن تعلم أني رسول الله؟"، فأجابه "أما هذه، والله فإن في النفس منها حتى الآن شيئا"[1].

فإذا كان إسلام الشخصيات الأولى بصورة طوعية، بأثر إدراك لا يخلو من نوعية الإرادة المحمدية الشخصية والنبوية كما كان الحال بالنسبة للشخصيات التي ستلعب لاحقا دورا كبيرا في تاريخ الإسلام وإرساء أسس الخلافة. فقد كان إيمان عتيق بن عثمان (أبو بكر الصديق) وما تبعه من إسلام شخصيات أخرى كبيرة وكثيرة يعكس من الناحية الاجتماعية والنفسية والفكرية أيضا اثر الإرادة الفردية للنبي محمد. وذلك لأن إيمان هذه الشخصيات المتعرّكة في تجارب الحياة، والكبيرة في أعمارها، وغير المعروف عنها الاهتمام بقضايا الروح وما وراء الطبيعة، بل على العكس، الاهتمام بالثروة والتجارة، هو احد المؤشرات الدقيقة لأثر الإرادة المحمدية وشخصيته الفردية. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار الحالات الفردية الخاصة للكثير منهم، ممن سيلعب دورا هائلا في تاريخ الإسلام والدولة والثقافة.

كان عمر بن الخطاب، على سبيل المثال، من ألد اعداء محمد والداعين

(1) هذا قول أبو الخليفة الأموي الأول. وهو إسلام مزيف دون شك.

إلى قتله. اذ كان يسمي النبي محمد بالصابئ. كما كان سلوكه يتسم بالعنف والقسوة تجاه المسلمين، بما في ذلك تجاه أخته التي أسلمت قبله. بحيث قال عن نفسه لاحقا "كنت للإسلام مباعدا، وكنت صاحب خمر في الجاهلية، أحبها وأسرّ بها". كما أسلم أغلب قواد الفتوحات الإسلامية مثل عمرو بن العاص وخالد بن الوليد. ويقال أن الأول أسلم خوفا من ملك الحبشة بسبب مؤامراته لقتل النبي محمد، بينما كان إسلام الثاني عاديا. في حين وجد فيه بعض من الخزرج، كما تنقل الروايات، ما كانت تبشر به اليهود عن النبي الجديد الذي يمكنه أن يجمع بهم شمل الأوس والخزرج. بينما كان إسلام اغلب من أسلم بعد فتح مكة بأثر القوة والخوف!

مما سبق يتضح، بأن محمدا كان يخضع، كما هو جلي من هذه الحادثة وأمثالها، كل ما كان يقوم به لتأسيس فكري وتبرير عقائدي. الأمر الذي كان يجمع بين الرؤية الواقعية (السياسية) والتأويل الفكري (الديني) ومن ثم احتوائهما على أبعاد غير متناهية بوصفهما جزء من الوحي. ومن ثم أعطى لكل ما يقوم به صفة التأييد الإلهي. والهدف من وراء كل ذلك هو التوحيد الاجتماعي والعقائدي، كما نراه في الآية: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة"، ومن ثم صنع المناعة الذاتية والروحية، كما في الآية القائلة: "لا تقنطوا من رحمة الله... واتبعوا أحسن ما انزل إليكم...".

لا يعني إتباع "أحسن ما انزل" في الوحي سوى اختيار ما هو ملائم للإرادة الفاعلة بمعايير الحق. بعبارة أخرى، إننا نعثر هنا على مرونة الموقف باختيار ما هو مناسب في تأسيس أو تبرير الموقف، ولكن بشرط ارتباطها بأحسن أو أفضل ما هو موجود في ذخيرة الرؤية العقائدية. وفي هذا كان يكمن الأساس العقائدي للإرادة المحمدية في صراعها ضد الوثنية العربية أولا، والأديان الأخرى لاحقا في الجزيرة من اجل إرساء أسس "التوحيد الخالص". واستعمل النبي محمد كل ما كان في متداول يديه من الذاكرة التاريخية وقوة المنطق والبلاغة والبيان ومعطيات الحس والعقل السليم، باختصار كل ما كان بإمكانه تقوية وشحذ الإرادة في مواجهة إشكاليات الواقع وقضاياه الفعلية. فنراه على

سبيل المثال، يستشهد بحياة وأفعال ومآل من سبقه من الأنبياء والصالحين. بمعنى العمل من اجل شحذ الهّمة وإثارة الهموم لتلافي الرذيلة واليأس والقنوط. ومن ثم بناء منظومة المعنى أو المعاني المتسامية في الموقف من الوجود بوصفه حركة لا تنتهي. وقد كان هذا يعني من حيث مقدماته وغاياته العمل على تأسيس المعنى الروحي للعمل من اجل البديل التاريخي والمستقبلي، الذي كان يتطابق من حيث أسسه وآفاقه التاريخية مع فكرة الانتقال من المرحلة الثقافية الدينية (الوثنية) إلى المرحلة الدينية (الإسلامية) السياسية. ومن ثم يتطابق مع مهمة إرساء أسس الكينونة التاريخية الثقافية والسياسية الجديدة للعرب، بوصفها كينونة إسلامية.

استمد هذا الإرساء أسسه من تمثل التجربة التاريخية للعرب بعد نفيها بمعايير الإسلام ومرجعيته الكبرى والجوهرية في التوحيد. وينطبق هذا على كل ملامح ونماذج المواجهة والصراع التي قام بها محمد ضد عرب الجاهلية بشكل عام وقريش بشكل خاص. اذ تنوعت أشكال الصراع ضد البنية الاجتماعية للعرب(القبلية) والديانة الوثنية، والتقاليد والقيم والأعراف التي وجد فيها أحوالا أو أساليب لا تخدم فكرة الوحدة أو تتعارض معها. فإذا كانت العرب، على سبيل المثال، تقول وتعمل بتقاليد الجوار (القبلي)، فإن الفكرة الإسلامية البديلة التي اخذ النبي محمد يدعو إليها تقوم باستبدالها بفكرة "جوار الله".

كانت الهموم العقائدية والعملية للنبي محمد في ميدان الإرادة تقوم في صنع الإرادة المتوّحدة من خلال توحيد المعنى الإسلامي للمفاهيم والقيم. ففي معرض رده، على سبيل المثال، على رسالة مسلمة الحنفي (مسيلمة الكذاب)، فإننا نرى فيها الموقف من الإسلام والتوحيد بوصفه مبدأ دينيا سياسيا وليس سياسيا دينيا. فعندما كتب إليه مسلمة الحنفي (مسيلمة الكذاب)، كما تنقل الروايات التاريخية، كتابه الذي احتوى على نفس نموذج التحية الإسلامية، واعتبار نفسه رسول الله، وانه أشرك معه في أمر النبوة، ومن ثم اقترح عليه "تقسيم الأرض بينهما بالمناصفة"، رد عليه النبي محمد قائلا: "بسم الله الرحمن الرحيم.. السلام على من اتبع الهدى. الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين". ونرى نفس الشيء في موقفه من مطالب ثقيف مقابل القبول بالإسلام واعتناقه. فقد

طالبت مع قبولها باعتناق الإسلام، بأن تبقى على عبادة اللات ثلاث سنوات، وترك الصلاة، وأن يزيلوا الأصنام بأنفسهم. وقد وافق محمد على طلبهم الأخير ورفض الأول والثاني. وليس مصادفة ان يتمسك أبو بكر الصديق زمن الفتنة التاريخية الصعبة التي واجهها في ظاهرة الردة بعد موت النبي محمد، بالرفض التام والقاطع لمطالب من أراد مقايضة البقاء على إسلامه ان يتركوا الصوم والصلاة وعدم إتيان الزكاة.

ونفس الشيء يمكن رؤيته في مواقف النبي محمد من التقاليد والأعراف والقيم. ففي موقفه من النسيء نعثر على رفض أولي قاطع للاستهانة بثباتها، بمعنى رفض من أراد تغيير حالة اشهر الحرام حسب رغباته، بحثا عن الثبات، ولكنا نراه يجد فيها حجر عثرة زمن الضرورة الحاسمة للصراع. وعندما سألوه عن ذلك كما في الآية القائلة "يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه، قل قتال فيه كبير...". وبرر ذلك بأن الكفر بالله والصد عنه، وإخراج أهله من المسجد الحرام عند الله أكبر من التمسك بالنسيئة. الأمر الذي يعني انه يدينها من حيث كونها جزء من إرادة الأهواء لا إرادة الحق.

كما تنوعت وتوسعت مواقفه من المفاهيم والقيم، لكنها كانت على الدوام مرتبطة بإرادة الحق والتوحيد. اذ أدى توسع وتنوع أشكال الصراع إلى أن يعيد النبي محمد ويوسع تصوراته وأحكامه عن الله ونفسه وجميع المفاهيم والقيم السائدة في عالم الوثنية والعرب الجاهلية. اذ لم تعد الهزيمة والفوز، على سبيل المثال، من عند البشر بل من عند الله. فالفوز هو هبة إلهية بينما الهزيمة بلاء منه لاختبار إرادة المسلمين. واعتبر ان ما يمس المسلمين من حرج في مجرى الصراع فقد مّس آخرين غيرهم، انطلاقا من أن الهزيمة والانتصار من حيث الظاهر هي حالة طبيعية بوصفها "أيام نداولها بين الناس". ومن ثم فإن الشيء الأكثر أهمية بالنسبة للإرادة هو الثبات عند فكرة التوكل الفاعل انطلاقا من المبدأ القائل "على الله فليتوكل المؤمنون". وذلك لأن جميع الأحداث والمجريات محكومة بسرّ الهي، ومن ثم فإن البقاء ضمنه وفيه أولى. فبعدما صرخ البعض في مجرى معركة احد، بأن محمدا قد مات، جاء الرد في الآية "وما محمد إلا

رسول قد خلت من قبله الرسل"، و"انه ما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا"، وأن الموت أصناف وأنواع وأفضلها هو الموت في سبيل الله، أي في سبيل الحق، كما في الآية "لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا، بل أحياء عند ربهم يرزقون". وبهذا تكون الفكرة الجديدة عن الموت قد حررت الروح من ثقل الجسد، والجسد من فكرة الاندثار والتلاشي. بمعنى الإبقاء على كينونة الإنسان بوصفه مخلوقا أبديا.

إن سوء الفهم لحقيقة الله، أو ما اسماه النبي محمد "بالظن بالله غير الحق ظن الجاهلية" هو اساس ومقدمة الرؤية والمواقف المغلوطة التي شكلت حجر المسن الفعلي للإرادة المحمدية بوصفها إرادة التحدي والمواجهة والبدائل. بعبارة أخرى، لقد وجد النبي محمد في آراء ومواقف وأحكام العرب الوثنية بصدد مختلف القضايا والقيم مجرد ظنون خاطئة، أي ليست عقلية ولا تستقيم مع الحق والحقيقة. ففي الموقف من الموت، على سبيل المثال، كانت العرب الوثنية في مجرى صراعها ضده تؤكد على أن الإنسان يولد ويموت شأن كل ما في الوجود، وأنه لا قدرة للإنسان ولا اثر فيه. بينما جعل محمد من الموت والحياة أيضا أجزاء أو عناصر في الإرادة الإلهية التي تعطي في نهاية المطاف للإنسان بعدا وقيمة تتجاوز حدود ما أعطته الوثنية له. فالعرب الوثنية تقول بأنه "ليس لنا من الأمر شيء". بينما يجيب النبي محمد: "قل إن الأمر كله لله الحياة والموت". مع ما ترتب على ذلك من أبعاد أخلاقية وروحية. بمعنى الاستعاضة عن فكرة الموت زمن الشدائد بفكرة الشهادة الحية. بحيث نرى انعكاس هذا التعارض وتغلغله في المواقف والسلوك والإحساس والخطابة والشعر.

فقد كتب الزبعري، بعد معركة أُحد، في إحدى قصائده الجميلة في الثأر على هزيمة ومقتل قريش في بدر قائلا:

كل عيش ونعيم زائل وبنات الدهر يلعبن بكل

كم قتلنا من كريم سيد ماجد الجدين مقدام بطل

ليت أشياخي ببدر شهدوا جزع الخزرج من وقع الأسل

بينما رد عليه المسلم كعب بن مالك قائلا:

ابلغ قريشا وخير القول أصدقه والصدق عند ذوي الألباب مقبول

إن تقتلونا فدين الحق فطرتنا والقتل في الحق عند الله تفضيل

إننا نقف هنا أمام لوحة تنعكس فيها الأفكار والمواقف المتضادة عن معنى الحياة والموت. الأول يعكس موقف التقاليد الوثنية القبلية عن القدر والثأر، بينما الثاني يربط الحياة والموت بالقيم المتسامية عن الحق والتضحية من اجله. بمعنى نفي قيم الوثنية والقبلية بقيم الروح المتسامي الذي تتكشف وراءه ما يمكن دعوته بإرادة التوحيد.

إن إرادة التوحيد هي القوة والطاقة والوسيلة التي تتوحد فيها الرؤية العقائدية المتسامية بالرؤية والمواقف العملية للوحدة الاجتماعية. وقد اتخذت الأخيرة في الإرادة المحمدية هيئة ونموذج الجماعة والأمة من أجل تنظيم توحيدها الروحي العقائدي والسلوك العملي، أي وحدة الروح والجسد على مستوى الفرد والجماعة والتنظيم. وتمثل الحادثة المروية عنه ورؤيته للحل الواقعي تجاه اختلاف أو تنافس القبائل في بناء الكعبة، سواء جرت بصورة فعلية أو رمزية، عن الأبعاد الفعلية أو الدفينة، الواقعية أو التأويلية للمغزى العميق في رؤيته وسلوكه. فعندما اختلف الناس فيمن يكون الأول بنقل الحجر إلى الكعبة. بينما اقترح محمد أن يكون من كل قبيلة من يمثلها، ثم وضع الحجر في الرداء الذي يحمله وأشركهم جميعا في رفعه وحمله دفعة واحدة. إننا نعثر في هذه الصورة على نموذج الفعل الجماعي، ومساعي التوحيد الاجتماعي. وطبق ذلك لاحقا على جميع العبادات ونمطها الإسلامي الجديد من صلاة وصوم وحج وغيرها. فعندما تم الإعلان عن الدعوة جهرا، اخذ النبي يصلي بالمسلمين في إحدى شعاب مكة. ولاحقا سينقلها إلى مكة و"بيت الله الحرام". وتجرى تدقيق وتنظيم هذه الوحدة العبادية (الروحية والعقائدية) في مجرى الصراع ضد قريش والوثنية عموما. بمعنى أن آراءه الخاصة بتوحيد الإرادة أخذت بالتطور والتدقيق والتهذيب في مجرى الصراع الاجتماعي والديني والفكري، الذي تبلور في مجراه أيضا فكرة الواحد والجماعة، بوصفها الحد الفاصل بين المتضادات والجماعات والأفراد والعلاقات.

كانت فكرة التوحيد تعني بالنسبة للنبي محمد وتتطابق مع فكرة الحق. ومن ثم فما سواها باطل أيا كان شكله ومستواه ومظهره. فالله هو الإله الواحد ضد الكثرة، لأن الكثرة في هذا المجال هي أوثان وأوهام. ذلك يعني، أن الإله الواحد هو الحق، كما أن الحقيقة واحدة واحدة. وتغلغلت هذه الحقيقة الواحدة في أعماقه بوصفها وحيا حيا صنع على مثاله مقوماته الذاتية وإرادته الحرة، بوصفها قدرا أيضا. ففي هذه المفارقة كان ما يكفي من حيوية وصدق جعلته مستعدا للتضحية من اجلها دون تردد، ولكن بوصفها تضحية النبوة وليس قربان الوثنية، أي تضحية الإبداع التاريخي أو القربان التاريخي. وهذه أشياء مختلفة ومتباينة بل ومتناقضة أحيانا بمعايير المنطق الشكلي، لكنها وحدة حية بمعايير الإرادة المشتركة. من هنا يمكن فهم معارضته الأولية للمقايضة التي حاولت قريش إغرائه بها. إذ رفض أن يكفّ عما يقوم به ولو أعطوه مقابل ذلك الشمس والقمر. الأمر الذي أثار دهشة قريش المتربية بحب الجاه والمال والثروة. بحيث نراهم يجدون في موقفه وشخصه "سحرا عجيبا". وسحبوا ذلك على غيره من المواقف، مثل استغرابهم بقدرته على التفريق "بين الابن وأبيه، والأخ وأخيه". أما في الواقع، فأن الإرادة النبوية وتحديها الشامل قد قلب الموازين والقيم، وأصبح ما هو غريب عاديا، وما هو مثيرا للاستغراب مقبولا، وما هو سحر معقولا. ولا غرابة في الأمر، فإن للتاريخ الفعلي مساره الغريب والمدهش والمثير للاستغراب أحيانا، مثل أن تتحول قريش التي أكثر من ناصب محمد والإسلام العداء إلى قبيلة "مقدسة" وحاملة الحق الأوحد في مدّ الخلافة بقبائلها ورجالها! لكن هذه المفارقة تبقى في نهاية المطاف الصيغة المشوهة للانقلاب التاريخي الذي أحدثته فلتة صعود أبو بكر للخلافة ومغامرة الأموية في تثبيتها اللاحق.

أما المسار الأول للخلافة النبوية، أي استخلاف النبي محمد للإرادة الإلهية، فقد كان له مساره ومنطقه الخاص القائم في البعد التوحيدي الكامن في كل فعل كان يقوم به محمد. فعندما اضطروه للهجرة الأولى إلى الحبشة، فإنه جمعهم وكوّنهم كوحدة من مختلف القبائل، بحيث نرى فيهم من بني هاشم وبني أمية وبني أسد وعبد شمس ونوفل وعبد قصي وعبد النار وهديل وبهراء وتميم وغيرهم.

وفي نفس الوقت كان النبي محمد مستعدا لمساومة قريش، ولكن بالاتجاه الذي يخدم وحدانية الدين الجديد، ومن خلاله توحيد العرب. انه دعا قريش الوثنية من اجل أن تسود قريش الإسلامية. وكان مستعدا للاتفاق معها بما في ذلك إزالة عبارة "محمد رسول الله"، على أن تبقى عبارة "لا اله إلا الله" وخلع عبادة الأوثان. حينذاك يمكن لقريش أن تسود العرب وتدين لهم العجم. ولا يتعارض هذا السلوك في احد مراحل تحديه للعرب الوثنية. فالإرادة المتسامية تعمل بمعايير الحق وليس بالأهواء. والجوهري في إسلام محمد هو "لا اله إلا الله"، أي الوحدانية الخالصة والإخلاص لها. وما عدا ذلك يمكن التساهل به ومعه. ولكن إلى حد.

فقد تنوعت مواقفه، لكنها توّحدت في الإصرار والثبات على فكرة التوحيد. إذ سمح في البداية وأحيانا وتساهل مع اقتراف الإثم، على الأقل فيما يتعلق بقضايا وإشكالات ما بعد الموت. ووجد تخريج لهذا الموقف في العبارة القائلة "الله إن شاء عذّب وإن شاء لم يعّذب". وينطبق هذا على مواقف أخرى متغيرة ومتبدلة، باستثناء مبدأ الاعتراف بالله. اذ وجد فيه السرّ العميق الكامن في كل الفضائل المحتملة. ومع ذلك وضع حدودا دقيقة متراكمة عن كمية ونوعية الفضائل التي شكلت منظومة القيم الإسلامية. من هنا توكيده منذ البدء على عدم السرقة والعدوان والقتل والزنا وقتل الأبناء وإتيان البهتان. كل ذلك كان يهدف إلى التوحيد الاجتماعي عبر شحذ مثال وأنموذج الفكرة الوحدانية الإسلامية، التي أخذت ملامحها تتراكم وتتضح في كمية ونوعية الجماعة المتجمعة حوله ودوره فيها وشخصيته.

غير أن أهم وابرز ملامح الفكرة التوحيدية ضمن مسار الإرادة وثباتها تظهر في الأبعاد العقائدية للإسلام المحمدي الأول، وبالأخص في الموقف من اليهودية والنصرانية في جزيرة العرب. ووجد ذلك انعكاسه الأولي في الحكم المؤقت للفصل بين اليهود والنصارى. فقد كانت تكمن فيه أفضلية الإسلام، لما فيه من رمزية كامنة ومبطنة. إذ لم يقف محمد إلى جانب طرف ضد آخر، بل سعى للسمو والعلو عن هذه المعارك ومن ثم الكشف عما فيها من خلل كما صوره القرآن في الآية القائلة: "قالت اليهود ليست النصارى على شيء. وقالت

النصارى ليس اليهود على شيء، وهم يتلون الكتاب. كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم... الله يحكم بينهم". إننا نقف هنا أمام موقف يتساوى فيها العلم والجهل بأثر تحزبهما وانعدام علاقتهما بالحقيقة كما هي. بمعنى إنهما ابتعدا عن حقيقة الدين اليهودي والنصراني. إذ لا يعترف أحدهما بالآخر، وكلاهما لا يعترفان بالإسلام، بينما الإسلام يقر بما فيهما من حقيقة وينتقد ما يجافيها عندهم.

فعندما طالبته اليهود بالتهّود، والنصارى بالتنّصر، أجاب بأن الهدى الإسلامي أهدى لله الحق والتوحيد الحق. وانه لا يستطيع إتباع ما جرى تحريفه. وانه يتبع مضمون التوحيد وحقيقته في اليهودية والنصرانية وليس ما يتبعه اليهود والنصارى من تحريف له، أو ما وضعه في عبارة تقول بإتباع "ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين".

كان مسار النقد الإسلامي لليهودية والنصرانية يقوم في تنقية الفكرة الوحدانية ورسم حدودها الحقيقية. ومن ثم البرهنة على أن التوحيد الحق لا علاقة له بالأديان نفسها ولا حتى بالأشخاص. ذلك يعني، إن حقيقة التوحيد تقوم في إبراز حقيقته كما هي. وإن التوحيد فكرة سليمة بحد ذاتها، أما محاولة امتلاكها ومصادرتها الخاصة فهو أما جهل أو بأثر التقليد وتلوث القلب الأخلاقي. من هنا اعتباره تصورات اليهود عن يهودية إبراهيم، وتصورات النصارى عن نصرانية إبراهيم أحكام لا علاقة لها بحقيقة إبراهيم وذلك لأنه قبل التوراة والإنجيل. إن حقيقة إبراهيم تقوم في كونه "حنيفا مسلما". وبهذا يكون محمد قد سعى لإبراز قيمة الحنيفية، أي التوحيدية الخالصة. فهو لم يناقش فكرة الانتماء والمصادرة للأشخاص أيا كانوا. وذلك لأن الجوهر والجوهري هو الله الواحد، وما عداه أشخاص وأسماء لا غير.

لقد أراد النبي محمد إبراز نقاء فكرة التوحيد، وأن دين الله واحد، أي أن الوحدانية الخالصة تقوم بالإخلاص لله الواحد الحق. وهي فكرة تتضمن في أعماقها مهمة تنقية الإرادة والعمل بموجبها من أجل التوحيد العام والشامل. وضمن هذا السياق يمكن توقع ما نسب إليه عن ضرورة الدين الواحد في

الجزيرة، أي أن "لا يترك بجزيرة العرب دينان". وأيا كانت حقيقة هذه النسبة، بمعنى أن تكون من كلمات محمد أو من الاجتهاد الديني السياسي اللاحق لعمر بن الخطاب، فإن مقدماتها الخفية تكمن في فكرة الإرادة النقية. وبالتالي لا علاقة لها بفكرة القيم من تسامح وتعدد وما شابه ذلك. فهي حالة متناقضة بمعايير المنطق الشكلي، لكنها معقولة بمعايير الإرادة الساعية إلى دفع التحدي الشامل للوثنية صوب نهايته المنطقية. الأمر الذي نعثر عليه في الوحدة المتناقضة لفكرة "لا إكراه في الدين" و"لا دينان في جزيرة العرب". فالفكرة الأولى هي شعار الدفاع، والثانية شعار الهجوم. وبالتالي، يعّبران عن مسار الصيرورة الطبيعية والماوراطبيعية لفكرة التوحيد الروحي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي، الذي وجد انعكاسه في تدّرج الإرادة المتحدية والمتفائلة.

ففي بداية الأمر كان الصراع موجها من اجل القضاء على الوثنية، ولاحقا الإبقاء على الدين الأكثر تأثيرا وفاعلية، وأخيرا تحديد معالم ومهمات وغايات الدين التوحيدي الحق وإبعاد البقية الباقية وفرزها بهيئات مختلفة من كفار، ومشركين، وأهل ذمة، وأهل كتاب، وغيرها. وتوّجت هذه الغاية في الكتاب الذي أرسله النبي محمد بيد عمرو بن حزم إلى بني الحارث ينهي فيه الدعوة لشيء أيا كان لغير الله. وورد فيه النص التالي: "إذا كان بين الناس هيج الدعاء إلى القبائل والعشائر، فليكن دعواهم إلى الله وحده لا شريك له. فمن لم يدع إلى الله ودعا إلى القبائل والعشائر فليحذفوا بالسيف حتى تكون دعواهم إلى الله وحده لا شريك له". بعبارة أخرى، إن الإرادة الساعية صوب الوحدانية النقية والإخلاص لها يفترض نفيها لما غيرها فيما يتعلق بتوحيد الناس والعالم الروحي للجماعة والأمة. وهو منطق الإرادة النبوية أو الإرادة المتسامية. فهي الوحيدة القادرة على إيجاد الحلول بحدس الحرية والإخلاص، أي المتحرر من رق التقليد والقيم الجامدة والعادات والعبادات الموروثة، التي ماتت فيها أو تحللت طاقة الوجدان الحي، أي كل ما يتعارض مع حقيقتها الأولى، بوصفها وسائل الوحدة والإرادة الفاعلة بإخلاصها للحق.

كان صرف القبلة إلى الكعبة احد المظاهر الكبرى لهذه الإرادة التاريخية. إذ

احتوت في أعماقها أيضا على أهم رموز التوحيد الجديد. فقد أدرك النبي محمد طبيعة وعمق الخلاف الآخذ بالتوسع بين اليهودية والنصرانية من جهة، وبين الإسلام الناشئ من جهة أخرى. ومن ثم توصل إلى استنتاج ثابت فيما يتعلق بالأديان والإيمان، بوصفها أنماط لا تلتقي فيما بينها رغم اشتراكها في الفكرة الجوهرية للتوحيد ومبادئها العامة المتعلقة بالحياة والموت، والمبدأ والمعاد، والثواب والعقاب، وكذلك أغلب القيم الأخلاقية الأخرى. ووضع ذلك في الآية القائلة: "ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك، وما أنت بتابع قبلتهم، وما بعضهم بتابع قبلة بعض".

احتوى الفعل التاريخي لصرف القبلة على بعدين ديني وسياسي. الأول مرتبط بفكرة البديل الديني الجديد، والثاني كان استجابة لإشكاليات الوجود التاريخي العربي آنذاك من أجل نقلهم من وثنية لا آفاق فيها بالنسبة للتوحيد القومي والدولة إلى طور جديد في التطور التاريخي الثقافي (المرحلة الدينية السياسية). فقد توقف امتداد وانتشار النصرانية واليهودية في شبه جزيرة العرب، كما توقفت الوثنية عن صنع عقائدها الثقافية والدينية الموحدة ودولها. وليس مصادفة أن تتعايش العرب، والعرب العاربة، والغاربة بوصفها حالة وجودية وذاكرة تاريخية. مع انه لا رابط بينهم. بمعنى تعايش الواقع السيئ والذاكرة الأكثر سوءا. الأمر الذي جعل إمكانية تحدي هذا الواقع مرهونة بإرادة تاريخية متسامية كان منفذها الوحيد آنذاك هو الدين التلقائي، أي النابع من الواقع وتحسس وإدراك مشاكله ورؤية بدائله بمعايير المستقبل.

فقد بلورت التقاليد العربية السابقة الروحية منها والفكرية شخصية محمد. وتركت القبلة والمسجد الحرام انطباعات عميقة في نفسه. والأهم من ذلك تعمق عالمه الروحي. ومفارقة الانعزال عن أديان التوحيد الكبرى آنذاك تقوم في شحذها للإرادة التاريخية الجديدة التي جرت أيضا من خلال اكتشاف "بيت الله" القديم بوصفه بيتا أزليا أبديا. ومن ثم هو أقدم وأحدث من القدس. وبغض النظر عن كل الملابسات القابلة للتأويل بما في ذلك مواجهة حالة الانعزال الصامت والناطق، والعداء العلني والمستتر للنصرانية واليهودية من الإسلام، فإن التوجه

أو صرف الوجوه صوب الكعبة القديمة قد أنتج "بيت الله الحرام". وتطابق هذا من حيث أبعاده الدينية والسياسية بإعادة الانتماء العميق والضروري في الدين الجديد، بوصفه دين التجربة الذاتية للعرب ومهبط وعيهم الثقافي لفكرة المقدس. وبالتالي، فإن تحويل الأنظار صوب القبلة والبيت الحرام ثم مكة جعل منهم قبلة التحرر من تقاليد الاغيار المتخشبة، والشكل الجديد لتنوير الفكرة الجوهرية القديمة للتوحيد، التي وجدت انعكاسها في الآية القائلة: "قل لله المشرق والمغرب".

لقد كانت هذه العملية المتدرجة التي جعلت من مكة مدينة الروح التوحيدي الجديد بالنسبة للإرادة التاريخية المتسامية، أي لإرادة النبي محمد أشبه ما تكون بمطرقة التحدي وسندان الإرادة. فقد ظهرت في مجراها وتبلورت شخصيته النبوية. الأمر الذي جعل منها بداية ونهاية مصيره الروحي وفكرته الدينية والسياسية. وليس مصادفة أن يقول عنها وعن بيتها "اللهم زد هذا البيت تشرفا وتعظيما وتكريما ومهابة، وزد عظمة من حجّه واعتمره تشريفا وتكريما ومهابة". وأن تنتهي علاقته بها بتحريرها من قبضة الوثنية والجاهلية والقرشية، أي كل ثالوث المواجهة والتحدي الذي بلور وشحذ إرادته التاريخية. وليس غريبا أن يجري ختم الزمن المكي القديم بتاريخ البديل الإسلامي الذي جرى وضعه في أسطورة العبارة الجليلة القائلة حالما حررها بعد كل زمن العداء والمقاطعة والتهجير والحروب: "إن الله قد حرّم مكة يوم خلق السموات والأرض، فهي حرام إلى يوم القيامة. وإنها لم تحلّ لي إلا ساعة من نهار ثم رجعت إلى حرمتها بالأمس".

تحولت مكة إلى مدينة الروح الأبدية، لأنها مدينة البداية المحرمة. ولم يكن ذلك معزولا عما يمكن دعوته بتمركز قوتها الذاتية، وتمركز الإرادة المحمدية فيها ومن خلالها وحولها. فقد كان تمركز القوة الذاتية لمكة نتاج مرحلة تاريخية طويلة، وجدت تجسدها بأشكال وهيئات ومؤسسات متنوعة. ومن الممكن أن نتخذ من حلف الفضول احد الرموز والعلامات التاريخية الاجتماعية والسياسية الكبيرة بهذا الصدد. والقضية هنا ليست فقط في أثره الفعلي بالنسبة لمركزية القرار، بل ولهويته الرمزية بالنسبة للنبي محمد. فقد عايشه وشارك في

تأمله. الأمر الذي أبقى عليه في ذاكرته العملية. وذلك لأن التجربة الناجحة لحلف الفضول جعلته مرجعية مغرية للوحدة الدائمة بوصفها اتفاقا ضروريا ووفاقا عادلا. بحيث نرى الحسين بن علي يدعو إلى تجديد حلف الفضول في حال عدم كف السلطة الأموية عن انتهاك حقوقه في الحجاز. ولم يكن ذلك نكوصا إلى الوراء، بمعنى تخطي ما وضعه الإسلام من قيم وحدود للعلاقة بين الأمة وإمامها، بقدر ما تعني أهميته في الوعي الإسلامي المحمدي نفسه، بوصفه إجماعا على الحق بالحق. أما بالنسبة لحياة الإرادة المحمدية آنذاك، فإن مضمون حلف الفضول يعكس أهمية مكة الروحية والأخلاقية مقارنة بغيرها. إذ تضمن على فقرة تنهي القيام بأي فعل محرّم فيها، والذي وجد انعكاسه أيضا في الفكرة المجردة القائلة، بأن "مكة في الجاهلية لا تقر فيها ظلما ولا بغيا". أما في الواقع فإن الأمر قد جرى بشكل آخر. بل أن القرآن نفسه يحتوي على آيات عديدة في نقدها لقريش ومكة عما فيها من بغي وظلم وضلال. ومع ذلك ظلت مكة تشكل الهاجس الخفي الأكبر لمحمد. لقد كان النبي محمد يحس ويحدس بأنها مركز البدائل، وأنها "أم القرى". وقد جرت الأحداث كلها باتجاه أن تكون مكة "أم القرى" ليس بالمعنى الوجودي المباشر فحسب، بل وبالمعنى الميتافيزيقي. وحصلت هذه النتيجة على صيغتها التامة والثابتة في تمامها وثباتها بوصفها قبلة المسلمين و"بيت رب العالمين".

فعندما اشتد الصراع مع اليهودية آنذاك بوصفها ديانة توحيدية تحولت لاحقا إلى ديانة "قومية" صرف لا تختلف عن ديانات القبائل من حيث وظيفتها، حينذاك وجد في مكة قبلة روحه وملجأ جسده أو كلاهما في كلّ واحد. ولا يعني ذلك تعمق الأبعاد القومية العربية في الإسلام، رغم أنها كانت جزء من صراع المرحلة لكي يبرز ويتأطر، بوصفه دينا نوعيا جديدا ينفي ما قبله من أديان. إلا أن جذوره كانت أعمق من ذلك. إذ تحددت فيه معالم ومسار التمركز الذاتي لمكة في الوعي العربي والإسلامي.

فقد ذلل النبي محمد معالم ومضمون الوثنية المكية بإخراجها إلى عوالم أخرى. وليس مصادفة أن تكون مكة غاية صراعه السياسي. ومع ذلك لم يجعلها مركز إشعاعه اللاحق بعد تحريرها من الهيمنة القرشية. لقد أبقى عليها وحوّلها

إلى جزء من منظومة الشعائر الإسلامية فقط. لقد انتزعها من زمن القبائل والعائلات، وأرجعها إلى تاريخ الجماعة والأمة. ووجد ذلك انعكاسه في العبارات المنسوبة إليه بعد فتحها واستباحتها السريعة قائلا: "إن الله حرّم مكة يوم خلق السماوات والأرض. فهي حرام إلى يوم القيامة. ولم تحل لي إلا ساعة من نهار ثم رجعت كحرمتها بالأمس". لقد قضى النبي محمد بهذه العبارة أو الفكرة على مكة الجاهلية وزمنها الوثني عبر إرجاعها إلى أصلها الأول بوصفها مدينة الله الأبدية.

سرت روح النبي محمد في معراجه صوب المسجد الأقصى، لكنها لم تهدأ إلا في "البيت الحرام". فالأول ظل بعيدا، بينما تتراوح في "المسجد الحرام" روح اليقين والثبات، الذي وجد تعبيره الدقيق في الآية التي خاطبته بعبارة: "قد نرى تقلّب وجهك في السماء، فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وجهك صوب المسجد الحرام".

ولا يغير من هذه الحقيقة هروبه اللاحق منها. اذ لم تكن هجرته إلى يثرب هجرانا لمكة بقدر ما كانت الوجه الآخر للرجوع إليها. وذلك لأنها ظلت على الدوام بالنسبة له هاجس التخطيط والفعل وميدان الإرادة وبدائل المستقبل. فقد ظلت مكة تلازم صيرورته وكينونته بوصفها قبلة روحه وجسده، ومن ثم قبلة الروح والجسد. لقد تحولت مكة إلى عنصر جوهري في شعور الانتماء الموحد ووعيه التاريخي. أنها شكلت وعاء الانتماء الذاتي ووعيه الثقافي والروحي. فقد افرد لها التاريخ العربي مكانة البؤرة الروحية والثقافية والعقائدية في الإسلام.

فقد كدست مكة مشاعر العرب تجاه أربابها وتصوراتهم حول القواسم المشتركة بوصفها الصيغة المجردة والمقننة لتجاربهم التاريخية. ومن ثم جمّعت وبلورت هذه القواسم المشتركة في مبادئ وقيم كبرى موحدة. وبالتالي توسطها وتوسيطها لتقاليد العرب بلهجاتها المتنوعة ودياناتهم وأربابهم، بحيث جعلتها معقولة ومقبولة للجميع. ذلك يعني أنها صاغت وبلورت قبل ظهور الإسلام جزئية الاتحاد الروحي العربي. الأمر الذي أدى إلى إنفرادها في التاريخ العربي والإسلامي بمكانة خاصة لم ولن تفقدها فيما يبدو قيمتها المتميزة، شأن كل المدن التي ترتقي إلى مصاف "القبلة" الجاذبة للروح والجسد.

ولم ينفصل هذا الترابط العربي والإسلامي فيها منذ البدء. فهي عربية بمعايير الجسد، إسلامية بمعايير الروح. والاخير هو الذي نقلها من زمن الوثنية إلى تاريخ الاسلام. وفيه فقط امتلكت معناها "المقدس"، رغم انعدام القدسية في المكان كما هو. فهي لا تتعدى كونها كومة من الحجر والصخر والرمال بمعايير الجسد، لكن الروح الإسلامي هو الذي جعل منها قبلة المسلمين. الأمر الذي وجد طريقه إلى مختلف الأساطير وحكايات الخيال، بوصفها الحالة الملازمة للانتقال إلى الوعي الثقافي الديني. فقد قلّم التوحيد الاسلامي مخالب الوثنية القبلية، مع ما لازمه بالضرورة من تهذيب وتجميل للجسد التاريخي وللروح الثقافي، اللذين تراكمت مكوناتهما في مجرى قرون من الزمن قبل الإسلام، أي كل ما حدد "مصيرها التاريخي". تماما بالقدر الذي لعب دورا هائلا في تثبيتهما بالمعنى العربي الوثني والإسلامي. وليس مصادفة ألا تنكر الرؤية الإسلامية العلاقة الحميمة والمتنافرة أيضا، شأن كل وجود متواجد في العقل والوجدان والذاكرة. بمعنى يطربهم ويدفئهم ويثير فيهم في الوقت نفسه حمية الانتفاض والتمرد. لقد رفع الإسلام مكة مع مرور الزمن إلى مصاف المكان المكرّم. وبقي هذا الاسم يلزمها ويلازمها، كما سيطلق لاحقا على المدينة كلمة المنورة. ثم تجري لاحقا بلورة وصياغة مختلف القصص والحكايات الجميلة والمعتوهة، بوصفها الوحدة المركبة لكل محاولة تسعى لإضفاء القدسية على ما لا قدسية فيه بحد ذاته. وذلك لأن المدن هي نتاج التاريخ، الذي لا ينفي ولا يتعارض عما في بعضها من خواص لا ترتقي إليها المدن الأخرى. وبالأخص تلك التي تجسّد في ذاتها رمزية الوجود الطبيعي والماوراطبيعي، مع أن كل ما في الوجود رمز، كما يقول ابن عربي.

بهذا المعنى، فإنها تكون قد ارتقت إلى مصاف بابل وأثينا وروما ولاحقا بغداد، أي أنها عرضة للزوال والبقاء في نفس الوقت في الذاكرة التاريخية وإبداعها المتنوع. ولعب الخيال الإسلامي اللاحق دورا كبيرا في توسيع مداها الروحي، رغم أن ملامحها المادية بقت كما صورها القرآن، بوصفها "واد غير ذي زرع" و"بكة المكرمة" التي آمنها الله من الخوف.

وشأن كل مدينة من هذا النوع، عادة ما تستثير اللغة ومباحثها، والتاريخ

وذاكرته، والأسطورة وخيالها من اجل رسم ملامحها الفعلية والخيالية، أو حدّها وحقيقتها كما كان يقول الفلاسفة المسلمون. اذ وجد البعض فيها تحريفا لاسم المقرّبة مثل بكة ومكة. والمقربة تعني تلك التي يتقرب الناس لها وبها. وبالتالي تجري ضمن سياق ما نقله ياقوت الحموي عن أن مكة تعني الامتكاك، أي الامتصاص. فهي تمتص الناس وتجذبهم بأثر قدسيتها. وتنتشر في كتب السيرة النبوية تفسير مكة على أنها تعادل معنى الازدحام. ويقال تمككت العظم إذا اجتذبت ما فيه من المخ، فكأنها تجتذب إلى نفسها ما في البلاد أو بفعل جمعها الماء من الجبال والتلال المحيطة، لأنها واقعة في واد. وتختلف هذه التفاسير في البحث عن المعنى، لكنها تلتقي في كونها تأويلات محكومة بالأثر الذي أحدثه الإسلام فيها.

إن أهمية مكة ومعناها وقيمتها ومصيرها كان محكوما بالتغير الوعي الذي أحدثه الإسلام في وجود العرب. إذ يستمد تقديس مكة مقوماته من الانتصار الإسلامي بوصفه أيضا نفيا لما أنجزته العرب الوثنية في مجال توحيدها الروحي ووعيها الديني والاجتماعي والأخلاقي. وقد ظهرت ملامح هذه الصورة للمرة الأولى بعد الانكسار الذي تعرضت له بأثر غزوة أبرهة الحبشي للجزيرة. أنها أعطت لمكة بعدا ميتافيزيقيا جديدا وقوة لم تتمتع بها من قبل. فقد وقعت الهزيمة عند تخوم مكة كما لو أنها العملاق الخفي الذي اهلك الأعداء بقوة السماء!

فقد كان في غزوة أبرهة الحبشي لمكة بعدا يكشف عن أهميتها المركزية والروحية بالنسبة للعرب آنذاك. ولا يقلل من ذلك كمية الأخبار والمعطيات التي تقلل من هذه الأهمية. وذلك لأنها كانت مجرد جزءا من الصراع والمنافسة. إذ تورد الأخبار التاريخية على سبيل المثال، موقف ثقيف في مهادنتهم أبرهة الحبشي وإشاراتهم له أن ما ينبغي قصده هو مكان الكعبة لتهديمها وليس كعبتهم (بيت اللات). ونعثر في هذا الموقف على واقع يقول، بأن مكة لم تحتل بصورة نهائية وتامة موقع المركز الروحي الموحد لعرب الجزيرة آنذاك. كما تعكس في الوقت نفسه تمسك أهل الطائف بآلهتهم، ومن ثم استمرار صراع الكعبات في الجزيرة. وليس مصادفة ان يتوجه النبي محمد في بداية دعوته بعد صدّ المكيّون

له، إلى الطائف. وهناك حصل على أقسى رد ومهانة. وهكذا استمر الحال حتى بعد احتلال الطائف. اذ أرادوا الاحتفاظ بآلهتهم ولو لعام واحد، والذي رفضه النبي محمد. وسمح لهم بتهديمها بمعاولهم.

إن الحصيلة الجلية لكل هذه الغزوة تقوم في صعود مكة من بين ركام القوة الحبشية المسحوقة بطيور أبابيل الأسطورية. فمن المعلوم إن الأسطورة لا تتكامل بين ليلة وضحاها. وهزيمة أبرهة الحبشي وصيغتها الأسطورية قد تكاملت في مجرى عقود من الزمن. فالزمن في جزيرة العرب آنذاك ليس تاريخا بل زمن الهواء والعواء، أي زمن العواء الذي ينقله هواء الخواء التاريخي في أوديتها وواحاتها. وقد تكاملت هذه الصورة الخيالية تدريجيا إلى ان بلغت نمطها الأعلى في الآية القرآنية القائلة: "وأرسل عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل". فمن الناحية الدينية كان ينبغي الوقوف إلى جانب أبرهة الحبشي بوصفه نصرانيا من أتباع التوحيد في هجومه على أوثان الكعبة. بينما نرى القرآن يقف إلى جانب الوثنية في حماية "رب البيت للبيت". وهو تناقض سرعان ما ينحلّ فيما أسميته بالأبعاد الميتافيزيقية الجديدة التي أحاطت بمكة اثر هزيمة الغزوة الحبشية، أي تلك التي أعطت لمكة "مصيرها الأبدي" في الخيال الإلهي بوصفها مدينة الله الجديدة ومأوى بيتها المقدس. فهي الذروة التي تكاملت في الوعي العربي الأسطوري والواقعي ووجدانه القومي. ففي شعر رؤبة بن العجاج نقرأ ما يلي:

ومّسهم ما مّس أصحاب الفيل

ترميهم حجارة من سجيل

ولعبت بهم طيرا من أبابيل

فمن الناحية الفعلية لم تكن هذه الصورة الأسطورية سوى التعبير المناسب عن حالة العدوى القاتلة التي أصيب بها جيش أبرهة بأثر أمراض الحصبة والجدري. إذ تنقل كتب التاريخ والسير قولا عن يعقوب بن عتبة قوله "أول ما رأيت الحصبة والجدري بأرض العرب ذلك العام". واكتملت هذه الصورة الأسطورية بأبعادها الميتافيزيقية الجديدة في القرآن من خلال ربط قدسية مكة

بالله الإسلامي وشعائره الجديدة. اذ أخذت مكة قدسيتها من "الإرادة الإلهية" كما في الآية "أولم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل؟ ألم يجعل كيدهم في تضليل؟". ومنها جرى صنع مفارقة الفكرة الإسلامية البديلة لمكة في منظومة العقائد والشعائر الإسلامية الجديدة التي طالبت بعبادة "ربت البيت" فيها، كما في الآية "فاعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف".

بعد ذلك أخذت تتكامل صورة مكة بوصفها قوة مادية روحية لعبت دورا كبيرا في صيرورة الشخصية المحمدية والإسلام ككل. إذ تحولت إلى مركز وعصب الحياة الاقتصادية للجزيرة ورحى حرامها وحلالها الروحي والأخلاقي. كما برزت في شخصيتها فكرة المدينة التي لا تذل ولا تذيل. بحيث نراها تحصل لاحقا على هيئة الفكرة التي جرى وضعها بعبارة "مكة لقاح لا تدين لملك لقاح بالفتح"، أو ما قاله عبد الله الزبعري:

تنكلوا عن بطن مكة أنها كانت قديما لا يرام حريمها

إن القدسية الجديدة لمكة هي قدسية من طراز نوعي آخر يمكن رؤيتها في الاستعداد السريع للتحول من بيت الآلهة الوثنية إلى بيت الله الإسلامي. الأمر الذي يكشف عن وحدة مسارها التاريخي الذي ذلل الإسلام أبعاد الزمن العابر فيها. بمعنى التحول النوعي في موقع مكة بالنسبة للعقيدة الإسلامية وشعائرها. وما عدا ذلك، فإنها شأن المدن الأخرى. فقد هدمها واحرقها "أمراء المؤمنين" و"خلفاء المسلمين"، خصوصا زمن الأمويين عندما استعصت عليهم في المعارك السياسية والحربية. وكما يذكر الجمحي في (طبقات فحول الشعراء) قصة موت كثير وعكرمة في يوم واحد، وكيف أن أهل مكة خرجوا جميعهم لتشييع جنازة كثير مداح الأمويين وقصائد التشبيب، بينما لم يوجد لعكرمة مولى ابن عباس من يحمل نعشه!

كل ذلك يشير إلى أن المقصود بالقدسية هنا هو القدسية الروحية، أي الفكرة المجردة بوصفها النتيجة المترتبة على سيطرة الإسلام وشخصيته المركزية: محمد. إذ ليست القدسية الروحية سوى النتاج الذي رافق تطور وتوسع وتعمق الوعي الديني العربي وتمركز مؤسساته الكبرى في مكة، أي كل ما نعثر عليه في

تطور التصورات الدينية العربية قبل الإسلام. فقد بدأت ظاهرة التمركز والمؤسسات بتنظيم الحمس، الذي لا يشكل بحد ذاته أهمية جوهرية كبرى. غير أن الاعتراف اللاحق بهذه الفئة الاجتماعية الدينية، كان يحتوي ويتضمن على تحول نوعي في المشاعر العربية تجاه مكة ومركزيتها الروحية والأخلاقية. وهي الظاهرة التي أقرّها الإسلام إلى جانب أشياء أخرى عديدة. وتكاملت هذه الصورة مع مرور الزمن بأثر تراكم الخيال والأساطير، التي أضفت على مكة هالة القدسية والتقديس، بحيث جعلتها خارج إطار الخضوع لأية قوة باستثناء "القدرة الإلهية" في قدرها، والتي سعى محمد، بإرادته التاريخية المتسامية، إلى تمثلها وتمثيلها في الفكرة التوحيدية الجديدة للإسلام.

لقد تكاملت الإرادة المحمدية، الشخصية منها والنبوية في وحدة واحدة تتمثل بذاتها تكامل مكة في مجرى تطورها التاريخي. ومن ثم فإننا نعثر في تأريخ مكة على تاريخ محمد الشخصي بمختلف جوانبه التي بلورت إرادته الحرة في اختيار التحدي الشامل للوثنية والجاهلية من اجل نقل العرب من طور تاريخي ثقافي إلى آخر. إذ تحولت إلى مركز الجزيرة الاقتصادي، بأثر التجارة وتاريخ الرحلات الشتوية والصيفية. وعمل بها محمد قبل النبوة. كما تكاملت روحيا عندما تحولت إلى كعبة الروح العربي الديني والأخلاقي ومن ثم مركز جمعها واستجماعها. بمعنى استقطابها للصيرورة الروحية والعربية في الجزيرة. وهو ما تمثله النبي محمد في دعوته وعمله. وفيها أيضا تداخلت وأخذت بالتكامل المصالح المعنوية والاجتماعية والاقتصادية، أي كل ما كان يعمل على تفعيل المساعي لصنع الهيبة والسلطة والدولة، ومن ثم كل ما كان ينّشط عناصر الفكرة السياسية، أي كل ما كان يقع في صلب الإرادة النبوية لمحمد. فما وراء الروح كانت تكمن قوة الفكرة السياسية، بوصفها فكرة الإرادة التاريخية للانتقال إلى صورة وحالة أخرى. وليس مصادفة أن تكون مكة ميدان التحدي والواجهة وبلورة أسس الفكرة التوحيدية ورؤية البدائل. وفي هذه السلسلة الخشنة تبلورت شخصيته بمختلف جوانبها. إذ تحولت مكة إلى محك الشخصية المحمدية، والشخصية النبوية، وباطنه وظاهره في المواقف. بمعنى أنها تحولت إلى ميدان الصراع الحاد والدائم، العلني والمستتر من اجل كسر إرادته وثنيه عما يسعى إليه.

فقد نظرت قريش إليه في بداية الأمر على انه منها. وخاطبه عمه أبو طالب، بطلب من قريش نفسها، بعبارة "أن قومك قد جاءوني". ولاحقا سوف يجري تحويل هذه العلاقة إلى "مبدأ ديني وسياسي" يتطابق مع فكرة القرشية. وأول من وظفها في تاريخ الاسلام الأموية والسفيانية عبر عثمان بن عفان. مع أن صيغتها الجنينية الأولية والدفينة قد حدسها لأول مرة عتبة بن نافع في مجرى مساومته مع محمد لثنيه عن دينه الجديد. إذ توصل إلى ما يلي: "إن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم، وإن يظهر على العرب فملكه ملككم، وعزّه عزكم". وقبل ذلك وفي مجراه واجه محمد اتهامات قريش المتعددة والمتنوعة. فقد اعتبروه كاهنا، بينما كان الرد "ما هو بزمزمة كلام خفي ولا سجع". وقالوا عنه انه مجنون. وكان الرد "ما هو بمجنون، فما هو بخنقة ولا وسوسة". وقالوا عنه انه شاعر، فكان الرد "عرفنا الشعر، فما هو بشعر". وقالوا عنه انه ساحر، فكان الرد "ما هو بسحر اذ لا عقد ولا نفث".

تعكس اغلب هذه الأوصاف والاتهامات نموذج الرؤية العربية السائدة آنذاك. لكننا نعثر فيها على أبعاد اجتماعية سياسية جلية. ففي الموقف منه بوصفه ساحرا ما يروى عن الوليد بن المغيرة الذي قال: "محمد ساحر، وأن ما يقوم به سحر لأنه يفرّق بين الابن وأبيه، والأخ وأخيه، وبين الزوج وزوجته، وبين المرء وعشيرته". ومفارقة اتهامه بالسحر تقوم في توسيع شهرته في الجزيرة. ولم تقف قريش عند هذا الحد، بل تعدته إلى المسّ به في كل شيء وبمختلف الوسائل بما فيها تعريضه للضرب والاغتيال، وذلك لأنه، حسبما قالوا "قد سفّه أحلامهم، وشتم آباءهم، وعاب دينهم، وفرق جماعتهم، وسّب آلهتهم". وبالمقابل كان الاستهزاء به أسلوبهم المحبب. ولم تكف قريش عن استعمال كل ما بوسعها من التعنيف والإغراء ومختلف الحيل من اجل ثنيه عما يسعى إليه.

فقد كانت مساعي عتبة بن الوليد، وهو من بين أكثرهم تنوعا وشدة في الصراع ضد محمد من اجل كسر إرادته، تستند إلى إغراءه بالمال والجاه والسلطة. وقال بهذا الصدد "إذا أراد المال جمعناه له بحيث يكون أغناهم". و"إذا أراد الشرف والسؤدد وليناه عليهم". و"إذا كان يريد الملك ملّكناه عليهم".

ثم خاطبه بعبارة "إذا كان هذا الذي يأتيك رائيا تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب"،. وقد أدى تردد العتبة بن الوليد المتكرر على محمد إن قالوا له: "سحرك والله يا أباً الوليد!".

ولاحقا أخذ الجدل بالانتقال إلى ميدان الفكر والتفكر والتأمل. وواجه محمد كل هذه الهجمة الشرسة المتواصلة بالرد عليها على مستوى الروح والجسد. فعلى مستوى الجسد أغلق أذنيه عن الاستماع لضجة وصخب الأودية الخالية لقريش، وعلى مستوى الروح كانت إجاباته سهلة وقوية كالحقيقة، إضافة إلى خروجها عن حالة المألوف من جهة، ومحكومة بالهموم الكبرى من جهة أخرى.

إنهم يطالبون إلهه بتفجير الأنهار وتوسيع البلاد، وبالجنة الأرضية، وأن يسقط عليهم السماء، أو أن يروا بأعينهم الله والملائكة. أما إجابته فقد كانت في اغلبها تتمحور حول ابراز الفكرة القائلة، بانه ليس بفاعل أي شيء، وانه لا يطالب الرب بشيء، وانه مبشر ونذير فقط. وهنا ينعكس الخلاف الجوهري بين الاتجاهين. فقريش تطالبه بالأخذ، وهو يطالبها بالعطاء.

وتحوّل القرآن إلى ميدان الصراع الفكري. وكان الهجوم عليه شديدا. فقد كان النضر بن الحارث أكثرهم غلوا بهذا الصدد. إذ كان يقول أن القرآن هو "أساطير الأولين"، وانه يستطيع "أن يحدثهم بأفضل منه"، أو أن "يكتب مثله" وما شابه ذلك. واستعانوا باليهود وتوراتهم لتعجيزه بالرد والإقناع. بينما كانت إجاباته أكثر تجانسا وتنطلق من فكرة تقول، بأن "علم الله أوسع مما في التوراة وغيرها". لقد كانوا يستهزئون بالقرآن، ولكنهم كانوا يستمعون ويتابعون ما هو جديد فيه. كما كانوا يتخوفون من اثر آياته القادمة بحقهم. لهذا نراه يطالب أتباعه بقراءة القرآن جهرا كما كان يفعل عبد الله بن مسعود. بينما كانت قريش تنتقم منه عبر الانتقام من أتباعه الفقراء كما هو الحال بالنسبة لتعذيبهم بلال بن رياح الحبشي وعمار بن ياسر الذي قتلوا أمه. بينما كان رد محمد الأول يقوم في إخراج أتباعه من الضغط المباشر عبر الهجرة إلى الحبشة، ومن ثم الابتعاد عن أذيتهم بالبعد عنهم. وقد كان ذلك فعلا عنيفا وجريئا ومتفائلا في الوقت نفسه. اذ

شحذت هذه الهجرة الاستعداد للمقاومة والتحدي، ورسّخت الثقة بالنصر الإلهي أو القادم أو المستقبلي، وأضعفت السيطرة القرشية وتحكمها بالمعارضة. وكشفت عن تنوع البدائل داخل الجزيرة وخارجها، كما وفّرت إمكانية الاحتكاك بالعالم الخارجي. ومن ثم إضعاف الروح القبلي عبر إرساء الأسس النفسية والاجتماعية والعقائدية لفكرة الجماعة والأمة، وأخير كشفت عن الدور الروحي الهائل للنبي محمد.

لقد كانت ملامح الصراع في كل شيء. ووجد ذلك انعكاسه في اغلب آيات القرآن. فقد كانت آيات الله المكية مشحونة بالصراع، مثل قوله "أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولدا" (ضد العاص بن وائل). و"لا تسبوا الذين يدعون من دون الله" (ضد أبي جهل). و"قالوا أساطير الأوليين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا" (ضد النضر بن حارث). و"لا تطع كل حلاف مهين"(ضد الاخنس بن شريق). و"قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم"(ضد الوليد بن المغيرة)، و"يوم يعّض الظالم على يديه ويقول ياليتني اتخذت مع الرسول سبيل"(ضد عقبة بن أبي معيط، الذي تفل مرة في وجه محمد). و"ضرب لنا مثلا ونسى خلقه، وقال من يحي العظام وهي رميم؟ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة"(ضد أمية بن خلف، الذي جاء للنبي محمد متذمرا وخاطبه: "تزعم ان الله يبعث هذا بعدما أرم؟"، اي بلى. و"إنا نعطيك الكوثر"(ضد العاص بن وائل). و"لقد استهزئ برسل من قبلك"(ضد الوليد بن المغيرة وأبو جهل وأمية بن خلف).

كان الصراع عميقا لا يقبل المساومة. ووجد ذلك انعكاسه في الآيات "قل يا أيها الكافرون، لا اعبد ما تعبدون، ولا انتم عابدون ما اعبد.... لكم دينكم ولي ديني". بحيث اوصل قريش لاحقا إلى ان تتخذ أسلوب المقاطعة المادية والمعنوية ضده وضد اهله وبني هاشم. وقد يكون الصراع حول قضية الإسراء والمعراج من بين أكثرها إثارة بهذا الصدد، وذلك لأنها أدت، بأثر الدعاية المضادة القوية من جانب قريش إلى انفراط بعض المسلمين عنه، لكنها صنعت في الوقت نفسه شخصية أبو بكر الصديق، ومن ثم أعطت لمحمد بعدا إلهيا وميتافيزيقيا لا مثيل له من قبل في تاريخ العرب.

كما اتبعت قريش في نهاية المطاف بعد استنفاذ مختلف الوسائل لكسر إرادته إلى أسلوب المقاطعة. فقد قاطعت قريش بني هاشم. وكانت المقاطعة قاسية، بحيث دفعت بزهير بن أبي أمية، بعد أن طاف بالكعبة قائلا: يا أهل مكة! نأكل الطعام ونلبس الثياب وبنو هاشم هلكى؟! ومع ذلك استمرت قريش في استفزازه إلى أقصى الحدود بحيث كانوا يرمون القذارة عليه عندما كان يصلي في الكعبة. وكان يجيبهم على أفعالهم تلك بعبارة "يا بني عبد مناف! أي جوار هذا؟!". ذلك يعني ان اغلب كفاحه وصراعه كان يجري مع قريش. كما كانت جغرافية الصراع محصورة في مكة. وفي هذا تنعكس الرمزية التاريخية للتحدي وشحذ الإرادة النبوية في صراعهما من اجل تثبيت دعائم التوحيد.

فقد وصل الخلاف مع قريش إلى طريق مسدود. بمعنى انه استنفذ كل الإمكانيات والوسائل. وبالتالي أصبح الخروج بالنسبة للنبي محمد من حدود مكة إلى مختلف مناطق الجزيرة امرأ لابد منه. ولم يكن ذلك بأثر اليأس منهم فقط، بل وتعبيرا عن استمرار طاقة التحدي وقوة الإرادة المحمدية والنبوية في خوض الكفاح حتى النهاية. وقد مرّ هذا الصراع بتعرجات الدعوة والمصير. فقد كانت رحلته الأولى للطائف فاشلة من حيث مردودها الظاهري، لكنها ناجحة بالنسبة للإرادة. أنها كشفت له عن الإرادة الإلهية لا تنثني ولا تصاب باليأس، وإنها في أعماقها وآفاقها متفائلة. ولعل أهم تجلياتها بهذا الصدد هو أنها وسّعت مدى الإرادة واستعدادها للعمل خارج مكة وبمعزل عن قريش. ومن ثم كانت تحتوي في أعماقها على تجربة الاستعداد للهجرة إلى المدينة، أي كل ما وجد نتائجه الأولية في قبول بعض من الخزرج بالإسلام. وسعى لعرض نفسه على القبائل زمن الحج. وتوجه الى بني حنيفة، الذين واجهوه برد ليس له نظير في قبحه مما فعله أي من العرب. كما رفضته بني عامر بن صعصعة، وطالبوه مقابل تأييدهم، بأن يكون الأمر لهم بعده مقابل تأييدهم.

عكس هذا الموقف التحسس الأولي والثقة المبطنة بإمكانية التحكم بالجزيرة والعرب. وهذه بدورها ليست إلا الصيغة المقلوبة لاستحواذ الفكرة الإسلامية على الجميع بأشكال ومستويات مختلفة. اذ أخذت الأفكار الإسلامية بالتوسع والانتشار في المواقف والاحكام مع توسع وانتشار التأثير المادي

والمعنوي والقوة العسكرية والسياسية للنبي محمد. وفيها كلها تبرز الفكرة الجوهرية عن قدرة الله المتعاظمة وتأييد الرسول. ففي يوم حنين قال بجير بن زهير

لولا الإله وعبده وليتم حين استخف الرعب كل جبان

وقال عباس بن مرداس في تأييده لأولية الله على العشيرة

يغشى ذوي النسب القريب وإنما يبغي رضا الرحمن ثم رضاك

وقال عبد الله بن وهب

بشرط الله نضرب من لقينا كأفضل ما رأيت من الشروط

وقال كعب بن مالك

نطيع نبينا ونطيع ربا هو الرحمن كان بِنَا رءوفا

لأمر الله والإسلام حتى يقوم الدين معتدلا حنيفا

تحول النبي محمد في مجرى الصراع من اجل تثبيت الإرادة النبوية إلى رمز الهيبة المادية والروحية التامة. فللنبوة تقاليدها الرمزية الخاصة. وينطبق هذا على الهيبة. وفيما يخص "الهيبة النبوية"، فإنها تبدأ من "السماء" وتنتهي بها.

انتهت مرحلة الصراع الأولى بانتصار الإرادة المحمدية والنبوية. واكتملت من الناحية الرمزية بتحويل الأنظار صوب القبلة والبيت الحرام ثم مكة. وفي نهاية هذه العملية تبلور وتكامل الشكل الجديد لتنوير الفكرة الجوهرية القديمة للتوحيد، والتي وجدت تعبيرها وانعكاسها في الآية القائلة: "قل لله المشرق والمغرب". أما استمرارها الأعمق فقد حصل على هيئة "الأمة الوسط" كما في الآية القائلة: "كذلك جعلناكم أمة وسط لتكونوا شهداء على الناس"، والتي اكتملت فيها الصيغة الأولية لتأسيس المرجعيات الدينية والسياسية الكبرى للإسلام، بوصفها الأساس البنيوي لانتصاره وإرساء أسسه الذاتية. وهذا بدوره لم يكن سوى النتاج الخالص للإرادة المتفائلة للنبي محمد.

❖❖❖ ❖❖❖ ❖❖❖

النفي والبدائل

إذا كان التحدي التاريخي الذي بدأه محمد بإعلان النبوة قد بلغ ذروته العملية بفكرة الإرادة المتسامية، التي تضع أمام أعينها وعقلها وبصيرتها فكرة المواجهة الشاملة، فإن تكاملها العملي يتخذ بالضرورة الصيغة المناسبة للنفي الشامل للواقع وتأسيس البدائل الفعلية. واتخذ هذا النفي صيغة الثورة الإصلاحية الشاملة، التي تشكل الثورة بؤرتها النظرية، بينما الإصلاح أسلوبه العملي. الأمر الذي أدى إلى بلورة العلاقة المتجانسة بين المبدأ المتسامي أو المافوق تاريخي للإسلام والقائم في فكرة التوحيد، والمبادئ المرجعية الكبرى للسياسة العملية والقائمة في مبادئ الاعتدال (الوسطية) والعدل.

ذلك يعني، إن الإسلام المحمدي الأول هو الصيغة المتجانسة للثورة الإصلاحية والإصلاح الثوري. من هنا تنوع وتباين الوسائل التي استخدمها النبي محمد من أجل تذليل الوثنية والجاهلية وقيمها الأخلاقية والعملية وبنيتها الاجتماعية وتفكيرها السياسي. فقد كانت المهمة الكبرى التي كسبها الإسلام تقوم في تحقيق الفكرة الوحدانية ومرجعياتها الفكرية والعملية في العدل والاعتدال عبر الثورة الشاملة على قيم الجاهلية والإبقاء على الإصلاح الدائم بوصفه نموذجا "للصراط المستقيم". ومن الممكن رؤية ذلك على كل ما واجهه الإسلام المحمدي في مجرى صراعه التاريخي مع قريش ومكة وعرب وأعراب الجزيرة.

وإذا كان صراعه الأول مع قريش ومكة، فلأنهما كانا القوة الكبرى، التي تحسست الخطر الكامن في تذليل سطوتهما السياسية والاقتصادية والأخلاقية. ومع أن هذه السطوة كانت نتاج تطور تاريخي مديد وبطيء، إلا أنها كانت عاجزة

عن توحيد العرب والجزيرة في نظام معقول ومقبول، وذلك لأنها كانت سطوة وليست سلطة لها أسسها وقواعدها وبنيتها الاجتماعية ونظامها السياسي القادر على توحيد الجميع بدولة. غير أن ذلك لا يقلل من أهميتها الواقعية بالنسبة للبديل الإسلامي الذي تراكم في مجرى الصراع معها ونفيها بأساليب الفكرة الدينية والسياسية.

تحولت مكة والحجاز إلى بؤرة الانقلاب التاريخي الهائل في الجزيرة، بأثر تطورها التجاري وعلاقاتها العربية والخارجية. إذ تبلورت فيها فكرة قريش البطاح وقريش الظاهر، إضافة إلى تركز الثروة والجاه والمركز الديني. فقد أدى تركز الثروة فيها إلى جعلها قوة روحية وأخلاقية وسياسية كما نراه على سبيل المثال في ظهور دار الندوة والملأ، ومن ثم ظهور البراعم الأولية للفكرة السياسية والدور المحوري لقريش ومكة فيها. ووجد ذلك انعكاسه في فكرة "قريش وسط العرب"، التي سيحتج بها في أول صراع سياسي علني بعد موت النبي محمد، كل من عمر بن الخطاب وأبو بكر الصديق في ردهما على الأنصار في جدل السقيفة.

كان جدل السقيفة جزء أو حالة من حالات صيرورة الدولة ونظامها السياسي. وكان بالإمكان الاحتجاج بوسطية قريش بين العرب ومكانة مكة، إلا أنها لم تتخذ هذه الصورة والقوة في الحجج الفكرية والسياسية إلا بعد أن استتب دور الإسلام في التحكم بآفاق التطور اللاحق ووضع لبنات الأفكار التأسيسية للدولة ونظامها السياسي ومنظومة التشريع فيهما. وإلا فإن مكة وقريش كانا العدو الأكبر والأول والأخير للنبي محمد وفكرته التوحيدية الجديدة. كما إنهما لم يعنيا الكثير والكبير بالنسبة لمحمد وفكرته التأسيسية الجديدة. بمعنى إنهما لم يدخلا ضمن منظومة المرجعيات الروحية والعملية للفكرة الإسلامية، ولكنهما يأتيان الكثير بالنسبة للفكرة السياسية الإسلامية. ولعل الحادثة المروية عن موقفه العملي (السياسي) من "المؤلفة قلوبهم" أحد الأمثلة النموذجية بهذا الصدد.

فقد أعطى النبي محمد للمؤلفة قلوبهم أكثر مما يستحقون، لاسيما وإنهم ألد اعداء الامس. وعندما اخذ بعض الأنصار يقولون، بأن ميله إلى قريش أكبر

بسبب تفضيلهم في توزيع الغنائم أجابهم: "إنهم سيرجعون بالشاة والبعير إلى أهلهم، بينما سترجعون برسول الله"، أو أن يرد على عمه العباس بن عبد المطلب، الذي خاطبه قائلا: "يا رسول الله! لو اتخذت عرشا، فإن الناس قد آخوك"، بعبارة: "والله لا أزال بين ظهرانيهم ينازعون رداءي ويصيبني غبارهم حتى يريحني الله منهم". بعبارة أخرى، لقد فضّل النبي محمد النبوة على سلطة أخرى، وذلك لأن سلطتها سلطانها على العقول والقلوب بالعقل والإيمان، المحبوكة بروح التجارب العملية ووجدانها الأخلاقي. وليس مصادفة ألا نعثر في القرآن على صيغة معينة لنظام الحكم.

فالفكرة الجوهرية فيه تقوم بالأخذ بما فيه، بوصفه أسلوب إدارة الجماعة والأمة. ذلك يعني، إن الفكرة الجوهرية في القرآن هي فكرة القانون أو الشريعة البّينة. وضمن هذا السياق يمكن الأخذ بإحدى الصيغ الواردة في خطبة الوداع القائلة: "اسمعوا وأطيعوا وأن أّمر عليكم عبد حبشي مجدع أقام فيكم كتاب الله". وليس "كتاب الله" في الواقع سوى الفكرة الإسلامية العامة ونماذج تعاملها مع إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي التي واجهها محمد وذللها بمعايير الفكرة الوحدانية. فهي الصيغة التي جسّدت وحدة الثورة والإصلاح الدائم. ومن الممكن رؤية الوحدة العلنية والمستترة للثورة والإصلاح في كافة مواقف النبي محمد الفكرية والعملية التي واجهها في مجرى صراعه ضد العرب الوثنية وتقاليدهم المتنوعة والمختلفة. بمعنى تداخل الرفض الشامل لها أو نفيها الشامل أو تعديلها بمعايير الوحدانية.

فقد تمثل الإسلام كل ما سبقه في تقاليد العرب الوثنية، ففي العقائد جعل منها عقيدة واحدة، وجعل من تنوع واختلاف اللهجات لغة واحد ولهجة واحدة، كما وحّد الروح والجسد فيما يمكن دعوته بتوحيد العقل العربي بمعايير ومقاييس أو قواعد العقل الإسلامي بوصفه عقلا توحيديا. وهي مهمة وإنجاز جرى تحقيقهما من خلال وضع أسسه الأولية، بوصفها لحظة تأسيسية للعقل الثقافي الاسلامي اللاحق. وذلك لأن توحيد العقل مهمة تاريخية كبرى تتسم بالتعقيد والتعرج. لكنها تتماشى بالضرورة مع صيرورة المرجعيات الثقافية الكبرى التي

تجعل من الاختلاف العقلي جزء من عالم الاجتهاد ومنظوماته الفكرية المتنوعة. لقد كانت الصيغة الأولية لما أسميته باللحظة التأسيسية للعقل الإسلامي (التوحيدي) تقوم في لغة القرآن البسطة والعميقة، بوصفها لغة الفكرة وليس لغة الحوادث والوقائع. من هنا بقاءها ضمن الواقع التاريخي وتذليل خللها أو ضعفها أو طابعها الجزئي بالفكرة الإسلامية العامة ومبدأ التوحيد. فقد كانت الحرب "مقدسة" بالنسبة للعرب، لهذا نرى اشتراك الآلهة فيها بوصفها جزء من بقايا الفكرة الدينية للمرحلة الثقافية الدينية. والإسلام أيضا جعل الله يقف وراء الحرب وخاتمتها. بحيث تحوّل الانتصار والهزيمة إلى جزء من القدر الإلهي ومعيار للإيمان وتهذيب للصبر وتحمّل للشدائد، ومن ثم تقوية الإرادة وبث التفاؤل بالمستقبل. وهو المعنى الفعلي والعقائدي الكامن في الآية القائلة، "لست أنت من رميت ولكن الله رمى".

كما واجه الإسلام أخلاق الجاهلية وذللها بطرق ومستويات متنوعة لكنها جميعا كانت تصب في تمثل فضائل العرب القديمة عبر دمجها في منظومة القيم الأخلاقية الإسلامية. وبالتالي، نفي ما يتعارض منها مع الفكرة الإسلامية عبر تذليل مقوماتها وقواعدها وقيمها. فإذا كانت الفكرة الأخلاقية عند العرب قبل الإسلام تتميز بطابعها الجزئي والقبلي، فإن ما يميز الفكرة الإسلامية بهذا الصدد هو طابعها المنظومي. والشيء نفسه ينطبق على الطابع المتسامي لبعض قيم العرب الوثنية وطابعها المادي أو الأرضي، فإن الإسلام أقر بالجانب الأول كما في القول الشهير للنبي محمد بأن فضائل الجاهلية هي فضائل الإسلام، وفِي الوقت نفسه استكمل الطابع المادي للقيم الأخلاقية العربية القديمة بالأبعاد الروحية، أي انه جمع بين الطبيعي والماوراطبيعي فيها.

جعل الإسلام من الأخلاق مكونا جوهريا، ظاهريا وباطنيا لحقيقة التوحيد. وبالتالي تحولها إلى مرجعية متسامية في تذليل قيم الوثنية والجاهلية العربية. لاسيما وأن الأخلاق العربية ما قبل الإسلام ليست منظومة، ومن ثم تفتقد إلى وجود بؤرة ترتقي إلى مصاف المرجعية المتسامية. من هنا طابعها المحدود والضيق أحيانا، وذلك لأنها جهلت وتجاهلت الأبعاد الماوراطبيعية في

الأخلاق، أي فكرة المطلق بوصفها "مثالا أبديا". الأمر الذي حصر وحاصر المفاهيم والقيم الأخلاقية بقيود الواقعية المبتورة والمادية الخشنة. فقد نظر العرب قبل الإسلام للحياة والموت على أنهما أجزاء ومظاهر مادية صرف، وجزء من سريان الدهر أو الزمن الخالد. لهذا اعتبروا أن كل شيء زائل، وأن الحياة هي لعب ولهو وسراب.

وظلت فكرة الدهر المستقرة في أعمق أعماق النفسية والذهنية العربية الجاهلية قائمة وفعالة، بحيث نسمعها في شعر أعشى بن قيس في مدحه للنبي حالما وقف لاعتناق الإسلام، كما في قوله:

الم تغمض عيناك ليلة أرمـــد وبت كما بات السليم مسهدا

ولكن أرى الدهر الذي هو خائن إذا أصلحت كفاي عاد فافسدا

كهولا وشبانا فقـــدت وثروة فللـــه هذا الدهر كيف ترددا

وليس مصادفة أن يجري تدقيق الفكرة الإسلامية ونفيها لبقايا المعتقدات الوثنية حتى في تلك اللحظات التي تبدو في مظاهرها تأكيدا للفكرة الإسلامية. فقد علق عثمان بن مظعون على شطر قصيدة لبيد بن ربيعة المشهورة عندما سمعها قائلا: "صدقت" على شطرها (ألا كل شيء ما خلا الله باطل)، بينما قال على عجزها (وكل نعيم لا محالة زائل): كذبت!

أما الصفات الأخلاقية الأخرى مثل الكرم والصدق والمروءة والفروسية وغيرها فإنها تتميز باستقلال نسبي. لكنها مع ذلك لم تتحول إلى منظومة مستقلة، أي أنها ظلت فردية وقبلية. من هنا سعي الإسلام إلى نفي الفردية القبلية والانتماء بالدم والعصبية بفكرة الانتماء للجماعة والأمة (الإسلامية). ذلك يعني إن الإسلام قد وضع في أساس تذليل مختلف مفاهيم وقيم التجزئة فكرة الجماعة والأمة الإسلامية المستندة بدورها إلى فكرة التوحيد. من هنا معارضة الشعوبية (التطرّف القومي) بمختلف مظاهرها عبر الدعوة الرافضة لأية عبودية والاستعاضة عنها بما اسماه الإسلام بالعبودية لله فقط، التي ستتخذ لاحقا فكرة أسماء الله الحسنى، بوصفها منظومة الوحدة المتسامية للرقي الأخلاقي. وضمن هذا السياق جرى نفي

كافة القيم العربية الأخلاقية بالقيم الإسلامية. وتمثل هذا النفي الكثير من فضائل العرب الوثنية ولكن بعد صهرها في بوتقة الفكرة الإسلامية. فقد أبقى الإسلام، على سبيل المثال، على قيم الشرف والمجد والفروسية ولكن بعد تضمينها عناصر الرؤية والذوق الإسلامي، وكذلك الحال بالنسبة للقيم العربية الرفيعة مثل الجود والكرم وما شابه ذلك عبر دمجها بالفكرة الإسلامية القائلة، بأن الكرم والكريم والجود لله فقط، بمعنى أنها قيم لا تشوبها شائبة من أي نوع كانت قبلية أو فردية، ظاهرية أو باطنية. ولهذا نراه يجعل من كل الرذائل الموجودة مظهرا من مظاهر الكفر مثل القول بأن الصدق يعني الوفاء والإيمان، وأن النفاق يعادل الكفر، بينما الصبر يساوي الشجاعة ونفي اليأس والجزع. من هنا سعة وانتشار المفاهيم الإسلامية عن المسلم والمؤمن والصابر والصادق والشكور والتواب وما يتميز به من التقوى والخوف والرجاء وغيرها من القيم بوصفها وحدة موحدة أو منظومة متكاملة بذاتها تحدد هوية الإنسان الجديد وقيمه ومبادئه الأخلاقية. ومن ثم هي النموذج المثالي والواقعي المضاد للشخصية الوثنية التي تتماهى مع الفاسق والكافر والكاذب والظالم والمستكبر والفاجر والمنافق وصاحب الهوى والطغيان والاستهزاء وما شابه ذلك. كما نعثر في كل مفهوم إسلامي ناف لمثيله أو مضاد لما في التقاليد الوثنية العربية على بعدين مترابطين على الدوام فيما بينهما يعكسان علاقته بالإنسان والجماعة والأمة من جهة، وعلاقته بالله من جهة أخرى، أي بالقيم المثلى وبالمفهوم الإسلامي نفسه كما هو جلي في مفاهيم الحلال والحرام، والخير والشر، والصالح والفاسد، والطيب والخبيث وغيرها.

لقد جرى إدخال الكثير من القيم العربية في منظومة الأخلاق الإسلامية، بل أن هناك عدد من القيم كانت بالنسبة لبعض العرب الذين أسلموا أهم واقوى من قواعد العقائد الدينية. فعندما قدم أبو العاص بن الربيع، على سبيل المثال، من الشام ومعه أموال المشركين من قريش، فقيل له: "هل لك أن تُسلِم وتأخذ هذه الأموال؟"، فأجابهم: "بئس ما ابدأ به إسلامي أن أخون أمانتي".

إن حصيلة هذا التحول في المفاهيم أو النفي العقائدي والعملي لقيم الوثنية ومفاهيمها الجاهلية تكشف عن طبيعة الثورة الروحية والأخلاقية التي قام بها

الإسلام، والتي وجدت تعبيرها التاريخي والاجتماعي في تأسيس وتحقيق فكرة الأمة الإسلامية الجديدة.

كانت فكرة الأمة بالنسبة للنبي محمد هي فكرة التجانس والحق والكينونة النموذجية التي ينبغي أن تتكامل فيها وحدة الحق والحقيقة، والروح والجسد، والأنا والجماعة. وجعل لها روافد عديدة. وذلك لأن الأمة المسلمة بالنسبة للنبي محمد تعني فكرة "أمة الحق". والحق هو الله. ومن ثم فإن فكرة الأمة وتحقيقها بالنسبة للرؤية المحمدية كانت الغاية الفعلية للمساعي الروحية والعملية. ومن الممكن رؤية ذلك حتى في موقفه من الجحيم. إذ ليس الجحيم في الواقع سوى الصورة المقلوبة عن الخطأ والخطيئة. ونعثر على ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، في قول النبي محمد: "من استطاع ان يقي وجهه من النار ولو بشق من تمر فليفعل، ومن لم يجد فبكلمة طيبة". كما يمكننا العثور على نموذجها العملي الواضح في "كتاب المهاجرين والأنصار"، بوصفه الوثيقة الأولى التي بلورت بصيغة أولية أسس ومبادئ الأمة الجديدة. ففيه نعثر على الأفكار الجوهرية التالية: "إنها أمة واحدة من دون الناس، وفداء لأسير بالمعروف، والقسط بين المؤمنين، وأن المؤمنين لا يتركون مغرما (المثقل بالديون والكثير العيال) بينهم أن يعطوه بالمعروف، وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى أو ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافر على مؤمن".

أما الأبعاد الاجتماعية والسياسية في الوثيقة فتنكشف من خلال الأفكار التالية: إن أمة الله أمة واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين موالي دون الناس، وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم. ومن اعتبط (قتل بلا جناية) مؤمنا قتلا عن بينة، فانه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وأن المؤمنين عليه كافة، وأن على المسلمين نفقتهم، وأن النصر للمظلوم، والجار كالنفس غير مضار ولا إثم.

إننا نعثر في هذه الوثيقة على إدخال نمط جديد في توحيد البشر على قاعدة الإسلام، كما هو جلي في سياسة الإخاء بين المهاجرين والأنصار. أما في وقت

لاحق، فسوف يصبح الانتماء إلى الإسلام المعيار الوحيد، لأنه الأصدق والأفضل في توحيد أهل المدينة. وظهرت بداية هذا التحول في طرد المنافقين من المسجد. بينما ستتنوع لاحقا أساليب ومستويات هذا التوحيد. إلا أن البؤرة الداخلية والنموذج الأمثل ظلا يتطابقان عنده مع نفسه كما هو جلي في موقفه من ابن أبي سلول القائل: "والله لأن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل".

وظهرت هنا للعلن أول محاول مأساوية للصراع النفسي والعقلي في صيرورة الأمة، بمعنى الصراع بين مرجعية الأمة الإسلامية وبقايا القبلية الوثنية كما هو الحال في موقف ابن أبي سلول تجاه الحكم بالموت على أبيه بسبب ما أحدثه من تخريب ومحاولة للخروج على فكرة الأمة الجديدة. إذ نراه يخاطب النبي محمد قائلا: "إن كنت لابد فاعلا، فمرني به! فأنا احمل إليك رأسه، إني أخشى أن تأمر به غيري فيقتله، فلا تدعني نفسي النظر إلى قاتل عبد الله بن أبي يمشي في الناس فاقتله، فاقتل مؤمنا بكافر فادخل النار".

أما في خطبة الوداع فنعثر على الأفكار الأساسية التالية:

دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى ان تلقوا ربكم.

إن كل ربا موضوع. قضى الله انه لا ربا.

إن كل دم كان في الجاهلية موضوع.

إن الشيطان قد يئس من أن يعبد بأرضكم هذه أبدا.

إن النسيء زيادة في الكفر.

إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض. ان عدة الشهور من الله اثنا عشر شهرا، منها أربعة حرام، ثلاثة متوالية ورجب منها.

إن لكم على نساءكم حقا، ولهن عليكم حقا، الهجرة في المضاجع وضرب غير مبرح.

استوصوا بالنساء خيرا، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله.

إن كل مسلم أخ للمسلم، وإن المسلمين إخوة.

نعثر في هذا الموقف على قواعد اقرب ما تكون إلى منظومة شكلت الأساس الروحي والعقائدي والشرعي لمرجعيات الوحدة الاجتماعية والأخلاقية. وذلك لأنها تحتوي على مواقف مبدئية من تنظيم علاقة المسلمين فيما بينهم، وتنظيم شؤون حياتهم العامة والخاصة. ففيها نعثر على مبدأ الدفاع عن مصالح الفرد والجماعة وعدم المساس بحياة الفرد ومصالحه الاقتصادية، وتحريم الربا، ومن ثم الدعوة للعمل المنتج، وتحريم الاقتتال والأخذ بالثأر بالاحتكام إلى الشريعة وحدودها (القانون وحكمه)، وإزالة كل معالم الوثنية لأنها احد مصادر الخلاف والتفرقة والانعزال، والالتزام بقواعد عامة ملزمة بتنظيم الزمن، وتقنين العلاقة بالمرأة وحقوقها المصانة، وأخيرا إعلاء مبدأ الإخوة الإسلامية وليس إخوة الدم.

ونعثر في مواقفه من العبادات على معاناة التجربة الباحثة عن صيغة مثلى وثابتة فيما يتعلق بتوحيدها وثباتها ومن ثم فاعليتها بالنسبة لوحدة الأمة الروحية والعقائدية. فقد تعرض نمط الصلاة الإسلامية إلى تغيرات وتعديلات قبل أن تستتب بصيغتها النهائية. ففي البداية كانت مرتان، قبل طلوع الشمس ركعتان، وبعد غروب الشمس ركعتان كما لو إنهما يربطان الوحدة السارية في زمن الوجود الطبيعي، أو ربما بسبب حرارة الجزيرة. وأيا كانت الأسباب هنا، فإن استتبابها بخمس صلوات حدثت بعد الإسراء. كما أن صلاة الجماعة جرت للمرة الأولى في إحدى شعاب مكة والتي أثارت سخرية واستهزاء أهل مكة. بينما كانت وجهة الصلاة صوب الشام. إذ كان النبي محمد يصلي ووجهته صوب الشام، وكان يصلي بين الركن اليماني والحجر الأسود، بمعنى جعل الكعبة بينه وبين الشام. ويتضمن هذا السلوك على طبيعة ومسار الخلاف والافتراق مع قريش، ومن ثم البحث عن نماذج ورموز وبدائل لا يمكن المسك بها أو السخرية منها، لأنها خارج المكان المباشر للرؤية المباشرة.

بينما نرى تحويل الصلاة صوب "قبلة العرب" الأولى احد النماذج العملية على استتباب التجربة المتعرجة في نهاية أقرب وأشبه ما تكون بالرجوع إلى المصادر الأولى. فقد كانت العرب الوثنية تصلي ووجهها صوب الكعبة المكية.

وقد كانت تجربة محمد بهذا الصدد، شأن كل ما قام به، احد النماذج الثورية في إرساء أسس العبادات الإسلامية بالشكل الذي يجعلها متماهية مع النفس والافتراق عمن غيره وسبقه. بمعنى العمل من أجل إرساء منظومة العبادات الإسلامية الخاصة والمتكاملة بمعايير الذوق الإسلامي. وقد أدت به، بعد الصراع العقائدي مع اليهودية والنصرانية، للعودة إلى النفس. حيث مزجت هذه العودة بنسبها مضمون التوحيد الإسلامي وشكل تجليه الخاص في العبادات. ووجد ذلك تعبيره في الآية القائلة، بان لله المشرق والمغرب، فأينما تولوا فثم وجه الله. وقد حدث ذلك بعد سبعة عشر شهرا من قدومه إلى يثرب.

ومع ذلك فقد كان هناك بين المسلمين من بقي على هذه العادة، ورفضوا التوجه صوب الشام كما هو الحال بالنسبة للبراء بن معرور من الأنصار، الذي رفض أن يدير ظهره للكعبة. وعندما التقى بالنبي محمد وكلمه عن الأمر لم ينهه عنها ولم يطالبه بإعادة الصلاة. الأمر الذي جعل من موقفه هذا مصدرا للاعتزاز وفخرا للأنصار، كما في قوله شاعرهم عون بن أيوب الأنصاري:

ومنا المصلي أول الناس مقبلا على كعبة الرحمن بين المشاعر

والشيء نفسه يمكن قوله عن شعائر الاذان. فقد كان الاذان في البداية تنفذ حسب مواقيتها. لاحقا جرى اقتراح الدعوة بالبوق كما هو الحال عند اليهود، غير أن المسلمين لم يستحسنوه، وكذلك الحال بالنسبة للناقوس. وعوضا عنهما جرى اختيار الكلمات. ولم يكن ذلك معزولا عن أهمية وقيمة الكلمة في الإسلام. فالقرآن كلام، وهو مصدر كل رؤية وحكم وموقف، إضافة إلى انه قراءة حية. أما كلمات الاذان فقد بلورها عبد الله بن زيد الخزرجي، الذي رأى رجلا عليه ثوبان أخضران ينطق بكلمات الأذان كالتالي:

الله اكبر (مرتان)

اشهد أن لا اله إلا الله (مرتان)

اشهد أن محمدا رًسول الله (مرتان)

حي على الصلاة (مرتان)

حي على الفلاح (مرتان)

الله اكبر (مرتان)

لا اله إلا الله (مرة واحدة)

وينطبق النفي الإسلامي أو التوليف الجديد للشعائر الأخرى مثل الحج والطواف حول الكعبة والوضوء. فقد كان الطواف حول الكعبة تقليدا عربيا في الجاهلية، بينما ينسب الوضوء الى جبريل. أما الحج فقد كان جزء من تقاليد العرب الوثنية. واستمر بتقاليدها حتى بعد تحرير مكة عام ثمان للهجرة. لكن الأمر تغير بصورة قاطعة بعد سورة (براءة). إذ جرى إلغاء التقاليد القديمة والإبقاء أو الاكتفاء بالتقاليد الإسلامية فقط، كما في قول النبي محمد: "لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان".

وعموما يمكن رؤية وحدة النفي والبدائل التي ميزت موقف الإسلام المحمدي من تقاليد العرب الجاهلية تجاه كل القيم والممارسات الشهيرة. إذ نراه يسير في اتجاه تقاليد العرب القديمة بتحريم نكاح الأمهات والبنات والخالات والعمات. كما نراه يأخذ ويقرّ بالطلاق بالثلاث التي كان العرب يمارسونها أيضا. كما اخذ تقاليد الحج والعمرة، والطواف سبعا حول البيت، والمسح بالحجر، والسعي بين الصفا والمروة، وإهداء الهدايا، ورمي الجمار، وكذلك يوم النفر بعد منى، ويحرمون الأشهر الحرام، ويكفنون الموتى ويصلون عليهم، وطهارة الفطرة، إضافة إلى المضمضة، والاستنشاق، وقص الشارب، والفرق، والسواك، وما يقابلها في الجسد من الاستنجاء، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط، وحلق العانة، والختان، وقطع يد السارق اليمنى، والوفاء بالعهد وإكرام الجار والضيف، وكذلك تحريم الخمر، إذ حرمت بعض الشخصيات العربية شرب الخمر مثل قيس بن عامر التميمي، وصفوان بن أمية الكناني، وعفيف الكندي وغيرهم. وكذلك قضية الحشر. فقد كان بعض العرب يقول لأولاده قبيل الموت: "أدفنوا معي راحلتي حتى احشر عليها"، أي اغلب الحصيلة التي شكلت عمود العبادات الإسلامية اللاحقة.

إننا نقف هنا أمام أسلمة شاملة للعبادات وشعائرها وتقاليدها التي بلغت صيغتها التامة والمستتبة بعد تحرير مكة، حيث جرى دمج البعض منها بصورة عضوية في منظومة العبادات الإسلامية، بينما جرى إلغاء الآخر. فقد قال النبي محمد بعد دخول مكة كلماته المشهورة: "لا اله إلا الله وحده لا شريك له، صدق وعده، ونصر عبده، وهزّم الاحزاب وحده. ألا كل مأثرة أو دم أو مال يدعى فهو تحت قدمي هاتين إلا سدنة وسقاية الحج. إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء. الإنسان من آدم، وآدم من تراب. إن أكرمكم عند الله اتقاكم". حيث نقف هنا أمام لوحة واضحة عن توحيد كل شيء بقواعد ملزمة. أنها مرجعية الأمة الجديدة التي تسعى وتعمل على تصفية الخلاف مع الجاهلية، بمعنى نفيها التام عبر إزالتها من طريق المستقبل، بوصفه مسارا له مقدماته ومحدداته في الموقف من إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي.

كانت مهمة تأسيس القيم الجديدة من بين أهم إشكاليات العلاقة بين الطبيعي والماوراطبيعي في الرؤية الإسلامية الجديدة. إذ جرى تأسيسها، بوصفها تحديا وبديلا للقيم الجاهلية والوثنية وليس العربية ككل. ومن ثم فإنها تحتوي على تمثل عميق لتجارب الأسلاف، أو التجارب التاريخية الذاتية ولكن من خلال صهرها في بوتقة المرجعيات الجديدة للمرحلة الدينية السياسية. ومن الممكن العثور على ذلك في مواقفه تجاه عشرات بل مئات المفاهيم والقضايا.

فقد كان العرب قبل الإسلام ينظرون إلى الموت على انه جزء من فعل الدهر، ومن ثم فإن كل حياة فانية بحد ذاتها، إلا أن قيمتها الكبرى ترتبط بقيم الوجود والذكرى المتسامية كما هو الحال في ارتباط ذكرى الإنسان بقيم الشجاعة والمروءة والكرم والجود والدفاع عن الأهل والقبيلة وغيرها من الفضائل. فالموت يختطف الإنسان، ومن ثم فكل وجود هو زمن عابر، لأن الإنسان موجود في الوجود، وأن وجوده ينتهي بمغادرته، كما في قول ضرار بن الخطاب بن مرداس:

فإن تك قتلى غودرت من رجالنا فإنا رجال بعدهم سنغادر

وسوف يتغنى بهذا البيت الشعري محمد بن الحنفية في دراما مواجهته الموت. بينما أنشد شداد بن الأسود الليثي:

يخبرنا محمد لسوف نحيا   وكيف لقاء أصداء وهام؟

والصدى هو ما تبقى من الميت. أما الهام فمن جمع هامة. وهي طائر تزعم العرب انه يخرج من رأس القتيل يصيح ارقوني حتى يؤخذ بثأره فيسكت. وقد نفى الإسلام هذه الرؤية الطبيعية بفكرة ماوراطبيعية تقول بأن الموت هو مجرد طور في أطوار الوجود، يولد ويموت ويحيا، وأن لكل حالة معنى. فالإنسان كالوجود بمعايير الطبيعة عرضة للفناء والزوال، ولا يبقى غير وجه الله ذو العزة والجلال. لكنه بقاء يعطي لانقطاع الزمن العابر ولادته الجديدة.

وإذا كان الفوز في التقليد العربية القديمة هو فوز القوة الجسدية، فإنه ارتبط في الفكرة الإسلامية بتفاؤل الروح وليس بقوة الجسد. فعندما قتل احد الوثنيين مسلما بعد أن طعنه بالرمح، قال المسلم: "فزت والله!". فاستغرب الأول قائلا: "بأي شيء فاز وأنا قتلته؟". ذلك يعني أن الفوز ارتبط في الوعي الإسلامي الصاعد بالشهادة، بحيث سعى الفكر الاسلامي التاريخي والفقهي لاحقا بتصوير موت كبار المسلمين على أنهم شهداء بما في ذلك النبي محمد نفسه، انطلاقا من أن اليهود هم من دّس له السم.

كما عارض الإسلام وسعى لنفي قيمة القبيلة الجاهلية باستبدالها بفكرة الجماعة والأمة، وبفكرة المسلم المؤمن. بعبارة أخرى، إن الفكرة القائلة، بأن من غّير وبّدل البنية القبلية في الإسلام هو المدينة وليس الفكرة الإسلامية نفسها يتجاهل حقيقة أن الإسلام هو مصدر الفكرة المناهضة للقبلية وانه وضع أسس الدولة والفكرة المدنية والحقوق، أي كل ما كان يساهم، على خلفية المراكز الحضارية القديمة في العراق والشام ومصر، من تخفيف وتذليل القبلية. إن تذليل النزعة القبلية ينبع من فكرة التوحيد الإسلامية التي تربط وتؤسس للمفاهيم والقيم بمعاييرها وليس ببقايا أو تقاليد ما قبلها وغيرها. وليس مصادفة أن يؤدي الانحراف الأول عن هذا الموقف الاسلامي زمن عثمان بن عفان وتحوله إلى فكرة سياسية زمن الأموية، إلى ظاهرة التمرد الدائم عليه بوصفه خروجا على مبادئ الإسلام حول الأمة.

وفِي علاقته بالزمن والتاريخ جرى تحويل زمن الهجرة النبوية إلى تاريخ

إسلامي، بدأ في ربيع أول السنة الثانية عشر بعد بداية الدعوة، التي تقابل الرابع والعشرين من أيلول عام 622 الميلادية. وبهذا يكون التقويم الإسلامي بداية وعي الذات التأسيسي بالنسبة للزمن والتاريخ، أي انه وضع مقدمة وأسس الانتقال إلى حالة أخرى في الوعي الديني السياسي. فقد رافق الهجرة النبوية مشروع التوحيد الاجتماعي والأخلاقي والقانوني والعقائدي الإسلامي. ففي الوثيقة التاريخية التي وضعها النبي محمد في يثرِب نعثر على جملة مبادئ عامة مثل التعليم، والموآخاة (الأخوة)، والعدالة، والمساواة، وإدخال النساء والعبيد في حكم الشورى، والاستشارة، وتوحيد العبادات وإرساء أسسها وقواعدها. وفِي جميعها كانت نتاج تجربة ذاتية وتلقائية، ومن ثم كانت تحتوي وتعبر بقدر واحد عن نوعية التحول الإصلاحي الثوري في إرساء أسس الجماعة والأمة والفكرة السياسية. وليس اعتباطا أن تتحول لاحقا إلى بداية التقويم الاسلامي مع أن الأولى هو أن تكون بداية الدعوة المحمدية منطلق التقويم الإسلامي. الأمر الذي يعكس جوهريتها بالنسبة لوعي الذات الديني الثقافي والتاريخي والسياسي.

إن حصيلة كل هذه الأمثلة ومئات غيرها تكشف عن أن النفي الإسلامي لتقاليد الإثنية والجاهلية العربية كان نفيا توحيديا بالمعنى الاجتماعي والعقائدي. وكشفت حصيلة النفي التاريخي للوثنية والجاهلية عن أن مساعي التوحيد قد أسست لمنظومة مرجعياته النظرية والعملية. ومن الممكن اختصارها بما يلي: إن العبادات فكرة دينية غاياتها سياسية وهي توحيد المسلمين على مستوى الروح والجسد؛ وإن الجماعة فكرة دينية بينما الأمة فكرة سياسية، وإن طاعة النبي دينية وطاعة أولياء الأمر سياسية. وينطبق هذا على اغلب المفاهيم المفصلية المتعلقة بالتوحيد الاجتماعي والعقائدي مثل الشورى والجهاد. وعموما يمكننا العثور في جميع الثنائيات الكبرى والعديدة على نفس النمط الذي يشير إلى النفي النموذجي والفعلي للمرحلة الثقافية الدينية بالمرحلة الدينية السياسية. ولعل فكرة السلطة والدولة من بين أكثرها وضوحا وأهمية.

أدت هذه العملية التاريخية ومّهدت لظهور فكرة السلطة من خلال فكرة المركز والقرار النبوي، وفكرة التوحيد الاجتماعي عبر الانتقال من فكرة الجماعة

إلى فكرة الأمة. ومن تلاحمها تراكمت وتكونت فكرة الدولة الإسلامية. وخصوصيتها التاريخية والثقافية، تقوم في تشكلها عبر بناء مرجعياتها الروحية والعقائدية والاجتماعية بوصفها الأساس الضروري للنظام السياسي اللاحق والدولة. بمعنى أنها تراكمت وتكونت في القاعدة وبلغت ذروتها في النظام السياسي. الأمر الذي يفسر ثباتها وقوتها الروحية التي أبقت على مرجعية التوحيد ومبادئ العدل والاعتدال كامنة في الوعي السياسي والأخلاقي لمختلف الفرق والاتجاهات، رغم تباين أولوية القيم العملية في عقائدها.

وفيما يخص فكرة السلطة السياسية، فإنها لم تتبلور بصورة واضحة وجلية إلا بعد موت النبي محمد. وما قبل ذلك كانت تعتمل في الأنفس، بوصفها قوة معنوية لكنها لم تتغلغل وتثبت في الوعي والرغبات والمساعي بأثر العقيدة أولا، وبأثر الثروة والجاه لاحقا. وقد برزت الصيغة الأولية الواضحة والجلية بعد موت النبي محمد، في الخطوة التي قام بها أبو بكر فيما اصطلح عليه بحادثة السقيفة. حيث تبلورت هنا للمرة الأولى بداية مرحلة جديدة تستكمل بدورها التجربة المحمدية ولكن بمعايير الاستخلاف. ووجد ذلك تعبيره النموذجي في الخطبة الشهيرة لأبي بكر الصديق كما هو جلي في قوله: "إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني. الضعيف قوي حتى ارجع الحق إليه، والقوي ضعيف حتى اخذ الحق منه. لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم".

إننا نقف هنا أمام نموذج كلاسيكي للسلطة الرشيدة والمحكومة والفاعلة بقوة الشريعة والمصالح الاجتماعية وفكرة الحق والاحتكام للأمة، بما في ذلك حق الأمة أو واجبها بالانتفاض والتمرد وإجبار من خرج على القانون والشرع والمصالح العامة. وتعكس هذه الخطبة في فكرتها العامة ومبادئها العملية صدى الرؤية المحمدية للسلطة ومهامها وعلاقتها بالأمة، اذ أنها لم تظهر عفويا على لسان أبي بكر، أي أنها لم تكن ارتجالا، بل كانت النتاج الجلي لخطاب تاريخي مديد بلوره النبي محمد في مجرى نفيه لتقاليد التسلط والسيادة السائدة في مكة والجزيرة قبل سيطرة وانتصار الإسلام فيهما.

فقد رفض النبي محمد وأدان سلوك خالد بن الوليد الذي قتل جماعة من بني جذيمة بعد أن ألقوا السلاح وأعلنوا إسلامهم، حينذاك قال النبي محمد: "اللهم إني ابرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد". مع دفع دية القتلى. لقد كان سلوك خالد بن الوليد نتاجا لبقايا القبلية (الثأر لعمه)، وكذلك قوة السلطة. ونعثر على أثرها أيضا في بيعة ثقيف لمحمد، والتي لم تكن مبنية على أساس الإيمان الحق، بل خوفا من السلطة. إنهم طالبوه مقابل الدخول في الإسلام، إبقاء اللات لثلاث سنين وهدمهم إياها بأياديهم وإعفاءهم من الصلاة. ورفض محمد الشرط الاول والثالث وقبل بالثاني. وفي أواخر حياته أخذ يزداد استعمال كلمات الملوك والأمراء والوزراء في الخطابة والأحاديث. ولعل القصة المروية عن عدي بن حاتم الطائي وتذبذب مواقفه من محمد احد الأمثلة النموذجية بهذا الصدد، لأنه لم يحسم لنفسه إن كان محمد نبيا أم ملكا. وبعد رؤيته لتواضع محمد وسماع كلماته توصل الى أن محمدا نبي وليس ملكا.

لقد كان مفهوم الملك والملوكية معروفا للعرب بوصفه نظاما للحكم، أي بوصفه فكرة سياسية. وقد خاطب النبي محمد في رسائله الملوك. والشيء نفسه يمكن قوله عن الإمارة، التي كانت تتطابق في الوعي السياسي مع نموذج الإمارة التقليدية المبنية على القوة والسطوة والابهة والثروة. فقد رفض بعض العرب مبايعة أبي بكر وقالوا: "نحن نبايع ذا العباءة"؟ وذلك لأن أبو بكر كان يرتدي العباءة ويسير مع الجميع ويفترشها ويجلس عليها. وعندما سأله رافع الطائي النصراني، الذي اسلم عما ينبغي القيام به أجابه: "أن توّحد الله ولا تشرك به أحدا ولا تتآمر على رجل من المسلمين". وعندما بويع بالخلافة سأله رافع بن رافع: ما حملك على أن تلي أمر الناس؟ فأجابه: "لا أجد في ذلك بدا، خشيت على أمة محمد الفرقة".

بعبارة أخرى، لقد كان النبي محمد والعرب عموما يعرفون أنظمة الملك والملوكية من قياصرة وأباطرة وكسروية وغيرها، لكنه كان يستعيض عنها بفكرة العبودية لله. فقد كانت السلطة بالنسبة لمحمد هي سلطان الحق والعدل والاعتدال. وبالتالي، كانت السلطة بالنسبة له هي سلطان الأمة على نفسها. وهذه

بدورها ليست إلا الصيغة المتعالية لفكرة السلطة الكامنة في الهيبة النبوية والأحكام "الإلهية" والقدرة على تنفيذها. فقد كان النبي محمد مركز القرار. ومع كل توسع وتعمق للهيبة المحمدية يصبح كل فعل وإشارة مظهرا من مظاهر السلطة. فقد تأثر، على سبيل المثال، عمر بن الخطاب تأثرا كبيرا بطلب النبي محمد من أبي عبيدة الجراح أن يكون حكما بين النصارى العرب بطلب منهم. وكان عمر بن الخطاب موجودا بحيث جعلته، كما ينقل عنه قوله: "ما حببت الإمارة قط حبي إياها يومئذ".

لم يفكر النبي محمد بالدولة في بدية الأمر، كما أنها لم تشغل باله حتى موته. إذ كانت همومه أوسع من فكرة الدولة. وذلك لأن الهموم السياسية كانت في البدء جزء من الهموم الدينية العقائدية الكبرى. وهي الحالة التي كانت تعكس أيضا أهمية وجوهرية الدولة كما تصورها النبي محمد، بوصفها خلافة الإنسان لله في الأرض. لقد وضع أسلوبا جديدا لبناء الدولة وصيرورتها من خلال الجماعة والأمة وتنظيمها ثم وحدتها السياسية. وهو أمر جلي في توحيد العرب بمعايير الفكرة الدينية السياسية والغزو الخارجي زمن أبي بكر. بمعنى أن النبي محمد قد أرسى الأسس الفكرية للدولة اللاحقة. ومن ثم، فإن فكرة الخلافة تستمد مقوماتها من فكرة الأصول النظرية والعملية الكامنة في القرآن والسلوك النبوي. وقد تكون الفكرة التي بلورتها الآية القائلة، بأن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها، الصيغة العامة على رفض النماذج المتنوعة للملوكية والاستعاضة عنها بفكرة البديل الإسلامي، الذي تراكم في مجرى التجربة النبوية والسياسية لمحمد، أي كل ما وجد تعبيره في فكرة الله، ثم النبي، ثم أولياء الأمر. والمقصود بأولياء الأمر هنا هم من يتمثل حقيقة القرآن والسلوك النبوي من خلال الوحدة الحية لفكرة الجماعة والأمة. وبهذا يكون قد فسح المجال أمام الاجتهاد اللاحق فيما يخص الولاء والإتباع ولكن بمعايير الفكرة القرآنية. ففي زمن النبوة تبعثرت هذه المفاهيم لكنها توحّدت في شخصه كما هو الحال بالنسبة لفكرة الرضا، والشورى، وأولياء الأمر، والجماعة، والأمة.

فقد احتل النبي محمد في مجرى تحدي الجاهلية الوثنية وصنع الإرادة الإسلامية الجديدة موقعا متزايدا ارتقى تدريجيا إلى مصاف المركز الحاسم لكل

شيء. وقد كانت تلك عملية معقدة نسبيا لكنها انسيابية تراكمت في مجرى تغلغل الفكرة الوحدانية في كل مسام الوجود العربي الإسلامي الجديد. ونعثر على انعكاسها في الفكرة التي ظهرت في مجرى الصراع وارتكز عليها، ألا وهي إن النزاع المحتمل مع أي طرف ينبغي حسمه بالصبر والحق. وفيها يمكن العثور على الصيغة العملية للفكرة المتسامية القائمة في مبدأ "الإيمان بالله والرسول". ونعثر على صداها الجلي في الآية القائلة "إن الله منّ على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من بينهم، يتلوا عليهم آياته، ويزكّيهم، ويعلّمهم الكتاب والحكمة". ومن ثم، فإن مهمة الرسول تقوم في إخراج الناس من الظلمات إلى النور، مع ما ترتب عليها لاحقا من مبدأ اخذ بالتغلغل في الوعي الفردي والجمعي الاسلامي، بحيث تحول إلى جزء من العقيدة، والقائل، بأن من يطع الرسول فقد أطاع الله. إذ نعثر فيه على الصيغة المتسامية للعلاقة بين الطبيعي والماوراطبيعي. بعبارة أخرى، إن العلاقة الجديدة التي جرى بلورتها في مجرى تدقيق وتحقيق الفكرة الوحدانية الإسلامية تعكس ما يمكن دعوته بتهذيب الوحدة الحية بين الطبيعي والماوراطبيعي في الفكرة الإسلامية، التي وجدت انعكاسها في عدد كبير من الآيات، مثل "وما أتاكم الرسول فَخُذُوه، وما نَهَاكُم عنه فَانتَهُوا واتقوا الله"، وإن "النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم"، وإن النبي ليس فقط مبشرا ونذيرا ورسولا، بل و"سراج منير"، وبالتالي، فإن المسلمين ينبغوا أن "يقولوا في ما يفصل فيه: سمعنا وأطعنا". ذلك يعني، ضرورة أخذ الإذن منه للعمل، وألا "يدعوه مما يدعوا بعضهم بعضا". وبلغت كل هذه المظاهرة المتنوعة للموقع المتسامي للنبي محمد في الأمة والجماعة والفرد في الآية القائلة "ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله".

لم يكن بإمكان هذا الموقع أن يكون أثرة لفرد أو جماعة أيا كانت. الأمر الذي يفسر أيضا سبب ترك النبي محمد الأمر المتعلق بالسلطة لمن بعده، اذ انه لم يستخلف. وبهذا المعنى يكون قد ترك إدارة شئون الأمة للأمة نفسها. وظلت هذه القضية جزء من تجارب الأمة، بوصفها تاريخا سياسيا. وذلك لأن الفكرة الجوهرية للنبي محمد بهذا الصدد تقوم في نفي تقاليد الوثنية والجاهلية بشكل عام والعربية آنذاك بشكل خاص، ومن ثم وضع أسس العقيدة التوحيدية التي

حددت بأشكال ومستويات مختلفة ومتباينة حدود الاجتهاد العملي في الموقف من مفهوم الشورى والاستخلاف وأولياء الأمر.

فقد قال عمر بن الخطاب، على سبيل المثال: "إن استخلفت فقد استخلف من هو خير مني، وإن تركتهم فقد تركهم من هو خير مني". وعموما يمكن القول، بأن فكرة أو أجنة التوريث وضعها أبو بكر باستخلافه عمر بن الخطاب، بوصفه قرارا فرديا بحت، كما لو انه رد الجميل على اختيار عمر إياه في حادثة السقيفة، أو لاعتبارات أخرى. كما أن أبو بكر لم يستشر أحدا ولم يحصل على موافقة الأمة وبيعتها. والشيء نفسه ينطبق على ما يسمى بمبدأ القرشية في الخلافة. فقد كان هو الآخر اجتهادا سياسيا متسرعا يتعارض من حيثالجوهر مع الفكرة المحمدية عن حقيقة المسلم، والمؤمن، والجماعة، والأمة، وأولياء الأمر.

إذ لا سند لفكرة قرشية الخلافة ف يالقرآن والسنة العملية للنبي محمد او سلوكه الشخصي. بل على العكس. إن كل ما فيه ينفي ويذلل هذه الفكرة وحدودها الضيقة. ومع ذلك، فإن أول من قال بها هو أبو بكر الصديق. ففي معرض رده على الأنصار وقت السقيفة قال لهم: "لن تعرف هذا الامر (الخلافة) إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسبا ودارا". وبهذا يكون قد أسس لاسترجاع الفكرة الجاهلية والوثنية في الموقف من الخلافة. والشيء الوحيد الذي يبررها هو الاجتهاد السريع الذي اخمد إمكانية الفتنة السياسية في وقت لم يتصلب عود الإسلام بوصفه عقيدة الجميع المرسخة في مرجعيات معقولة ومقبولة للأغلبية. ولعل حركة الردة وإخمادها ومن ثم تجميع القوى وزجها في مجرى الفتوحات الإسلامية تكشف عن هذه العملية.

لقد تحول الغزو الخارجي، بوصفه امتدادا لتاريخ الغزوات المحمدية داخل الجزيرة إلى فتوحات إسلامية. وهو مصطلح يحتوي بقدر واحد على أبعاد طبيعية وماوراطبيعية. فالأبعاد الطبيعية فيه كونه حربا من اجل نشر الإسلام، وبالتالي فهو رديف لفكرة الدولة العربية الإسلامية الناشئة، ومن ثم فهو فتح إسلامي، أي محدد "بالإرادة الإلهية" التي جسّدها الإسلام.

اذ تنقل لنا كتب التاريخ والسير معطيات بهذا الصدد تقول بحدوث سبع وعشرين غزوة زمن النبي محمد قاتل في تسع منها، وثمان وثلاثين سرية. والغزوة في تقاليد ومفاهيم الإسلام الأول هو ما اشترك بها محمد على خلاف السرية. وأهم هذه الغزوات ودان، والعسيرة، وسفوان، وبدر الأولى، وبدر الكبرى، وبني سليم، والسويق، وذي أمر، وبني قنيقاع، وذات الرقاع، وَدُومَة الجندل والخندق، وغيرها. أما السرايا فهي سرية عبيدة بن الحرث، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن جحش، وزيد بن حارثة وغيرها.

لقد وضع النبي محمد في غزوة مؤتة أساس الرؤية المستقبلية لانتشار الإسلام والدولة. فبعد رجوع الجيش مهزوما بقيادة خالد بن الوليد اخذ أهل المدينة يحثون في وجوه الجيش بالتراب. وكان عدد الجيش آنذاك حوالي ثلاثة آلاف مقاتل، وكانت الناس تدعوهم بالفرارين، بينما قال محمد "ليسوا بفرار ولكنهم كرار إن شاء الله". وجعل من غزوة تبوك الشوط الثاني لاختبار وتدريب القوى العربية الإسلامية الناشئة في مواجهة الإمبراطوريات الكبرى القائمة آنذاك. ففي غزوة تبوك أراد أن يقود الجيش بنفسه، إضافة إلى انه أعلن المقصد والغاية مما لم يسبق له وإن أعلنه، إضافة إلى إرساله القوات في جو حار جداً.

وقد ردّ النبي محمد على أولئك الذين وصفوا زيدا بالغلام في قيادة حملة عسكرية كبرى في ظل وجود قادة وأبطال وصناديد، بأنهم يشككون بإمارته إياه. انه أراد أن تكون لفكرة القائد الأكبر هيبة لا تخضع للجدل زمن الحرب والسلم والمعارك والخطوب. وفيها أيضا تنعكس بعض جوانب الفكرة السياسية في إدارة شئون الدولة التي تضمحل فيها علاقات القرابة والقبيلة والعائلة وغيرها مما هو متعارف عليه وسائد آنذاك.

فقد كانت منطقة الهلال الخصيب ومصر والنوبة والشمال الأفريقي على قرب من العرب من حيث المكان والأصل والأنساب. إنها لم تكن عوالم مجهولة سواء جرى النظر إلى ذلك بمعايير العلاقة المباشرة من خلال التجارة كما هو معروف فيما يسمى برحلة الشتاء، أو بصورة غير مباشرة من خلال الهجرات القديمة من شبه جزيرة العرب إلى العراق والشام، أو من خلال أسلاف العرب

القدماء من مختلف الأقوام "السامية" ودويلاتهم مثل إمارات الغساسنة والمناذرة.

ذلك يعني وجود علاقة تاريخية إثنية وثقافية قديمة وعريقة، الأمر الذي يفسر سهولة تعريب المنطقة وشعوبها القديمة ومن ثم استقرارها بوصفها عالما عربيا وإسلاميا. وذلك لأن هذه المهمة التاريخية كما حدثت واستتبت ارتبطت ارتباطا جوهريا بالإسلام.

لقد كانت رحلة الشتاء والصيف الوحدة الحية للزمان والمكان في الوعي العربي آنذاك، اذ لا فصول أخرى بالنسبة لعرب الجزيرة آنذاك، وبالتالي، فإن غزو العرب المسلمين لهذه المناطق كان بمعنى ما الإمكانية المفترضة لتاريخهم الزماني المكاني. وليس مصادفة أن تحصل كل هذه العملية اللاحقة في ضم هذه المناطق في جسد الكيان العربي الصاعد على تسمية الفتوحات الإسلامية، التي احتوت في ذاتها على تعميق وتوسيع العناصر المتبلورة في الوعي العربي الإسلامي ومساهماته في بناء الأمة الجديدة.

فقد فرّق المسلمون الأوائل بين الغزوات والحروب والفتح. ولم تطلق تسمية الفتح في المصطلحات الإسلامية إلا تجاه مكة بظهور عبارة "فتح مكة"، بوصفها البداية التأسيسية للطاقة التاريخية الثقافية العربية الإسلامية. فهي الطاقة التي أدرك قيمتها المطلقة الشيخ الأكبر (ابن عربي)، شانه في كل كشوفاته الفكرية، عندما وضع لمؤلفه التأسيسي عنوان (الفتوحات المكية).

الأمر الذي أعطى للغزو الخارجي بعدا له تقاليده الخاصة بوصفه جهادا متحررا من ضيق المصالح ومنفتحا على كل ما له علاقة بالمقدس والمتسامي. وقبل أن تبلغ هذه الرؤية صيغة الجهاد المقدس، كان ينبغي لها الاختمار في الذات الإسلامية الجديدة. حيث جرى اختمارها الأول عبر التوسع الكمي والنوعي كما نعثر عليه في القوة الفاعلة للفكرة الإسلامية الأولية عن وحدة الإسلام والإيمان، وفكرة الجماعة والأمة. وحالما تطابقت هذه الثنائيات في مستواها العربي "الخالص"، فإن اندفاعها صوب الخارج أصبح نتاجا طبيعيا لفتح مكة.

لم يختلف الغزو العربي الخارجي من الناحية الشكلية والمظهر عمن سبقه من مغاز وحروب، لكن ارتباطه بالإسلام أعطى له طابعا آخر جمع بين المصالح المادية والدعوة الروحية. فالمظاهر المادية جلية في بيت المال والعطاءات والإقطاع والهدايا، الأمر الذي دفع بالبعض على القول، بأن كل ذلك قد جرى بأثر روح الغنيمة (الخمس والجزية والفيء). أما في الواقع فإن الفتح الإسلامي كان يحتوي على صيغة نوعية جديدة استعاضت عن النهب والسرقة والأخذ بالقوة وما شابه ذلك بقواعد القانون: الجزية لغير المسلمين والزكاة على المسلمين. وليس مصادفة ان يرفض أبو بكر فكرة "المرتدين" بتحريرهم من الزكاة، اذ وجد فيها أمرا بمستوى الصلاة والصوم والحج، بمعنى أنها ليست قضية مادية أو اقتصادية صرف، أنها ضرورية للتوحيد الاجتماعي الجديد.

لقد توجت مساعي النبي محمد في النفي الشامل للوثنية والجاهلية. وقد كانت تلك بوابة الفتح الإسلامي العالمي صوب المشرق والمغرب، التي يبدأ معها العقل الإسلامي مرحلته الجديدة في إرساء أسس الثقافة الإسلامية وحضارتها اللاحقة. وهو العقل الذي أرسى النبي محمد مرجعياته الجوهرية ومبادئه الكبرى.



العقل الإسلامي الجديد

لكل مرحلة تاريخية ثقافية عقلها الثقافي الخاص، ومن ثم عقلانيتها النظرية والعملية. فالإبداع العقلي والعقلاني الذي يلازم بالضرورة الانتقال من مرحلة تاريخية ثقافية إلى أخرى يحتوي على تأسيس الرؤية النظرية والعملية لإنجاز مهمات التحدي التاريخي، ومساعي الإرادة التاريخية لحل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي عبر إرساء أسس المرجعيات الثقافية المتسامية أو المافوق تاريخية. ففي المرحلة الثقافية الدينية، على سبيل المثال، يتباين العقل (الذهنية والنفسية العامة) ومساره الخاص عبر نوعية العناصر الجوهرية في رؤيته النظرية والعملية العاملة على إرساء منظومة المرجعيات المتسامية. ففي وادي الرافدين جرت عبر فكرة مركزية الدولة وقوانينها "الإلهية"، وفكرة الحق والحقوق، وفكرة المدينة والمدنية، بينما جرت في مصر القديمة عبر فكرة مركزية الدولة، وفكرة الأخلاق العملية والإدارية، وإلوهية الفرعون، والقانون الأخلاقي والديني. في حين اتخذت في الصين القديمة فكرة أولوية وجوهرية الدولة المركزية، ومركزية الدولة وحدودها، وفكرة الأخلاق العملية السياسية والإدارية، والأهمية التأسيسية للأسلوب الفلسفي في حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي كما نرى نماذجه الكبرى في فلسفة لاوتسه وكونفوتسه (كونفوشيوس) وتيار القانون والشرعية. أما في اليونان فقد جرت عبر فكرة الدولة -المدينة، وجوهرية الرؤية الفلسفية في التعامل مع إشكاليات الوجود التاريخي وقضايا ماو راء الطبيعة، والإقرار بإمكانية وأحقية التنوع في اختيار النظام السياسي، كما نرى نموذجه الأعلى في الفلسفة السقراطية والأفلاطونية والأرسطية والرواقية والفيثاغورية وغيرها.

كل ذلك يكشف ويبرهن على الطابع التاريخي والثقافي للعقل، بوصفه معاناة وتجربة تاريخية متميزة وأصيلة، لكنها تعمل وتفعل ضمن حدود مرحلتها التاريخية الثقافية، وفِي الحالة المعنية ضمن حدود المرحلة الثقافية الدينية. ذلك يعني، إن العقل النظري والعملي هو عقل ثقافي، لأنه يحل إشكاليات الوجود بذهنيته الخاصة ومعاناته العملية، الأمر الذي يجعل من "العقل الجديد" عقلا تاريخيا وثقافيا وليس منطقيا. فالأخير هو احد أساليب المعرفة المجردة، بينما الانتقال من مرحلة إلى أخرى هو انتقال تاريخي وثقافي. ومع كل مسار تاريخي نوعي، أي تحول وانتقال من مرحلة إلى أخرى أكثر رقيا، تتضح معالم العقل الثقافي.

وبالنسبة للإسلام يعادل العقل الثقافي العقل التوحيدي أو العقل الاسلامي، بينما تعادل العقلانية النظرية والعملية فكرة الأصول، مع ما ترتب عليه من خصوصيته المتحققة في فكرة ومنهج الاعتدال والوسطية (تجاه كافة القضايا السياسية والأخلاقية والمعرفية والحقوقية وغيرها). وذلك لأن الاعتدال هو أسلوب وجود الأشياء ونموذج النظام الأفضل للبشر. فهناك على سبيل المثال، ترابط عضوي بين العدل والاعتدال. فكلاهما من جذر واحد، ويرميان إلى غاية واحدة، ويعبران عن نفس المساعي العامة النظرية منها والعملية، انطلاقا من أن العدل هو القيمة الكبرى في الأخلاق، والاعتدال أسلوبها الضروري.

اذ ليس العدل في نهاية المطاف سوى الصيغة الحقوقية والأخلاقية للحرية. وبالتالي، فإنه الرصيد غير المرئي للبحث عن الحقيقة وتأسيسها العملي في ميدان الوجود الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي للأفراد والمجتمعات. وليس مصادفة ألا تخلو أية فكرة متسامية من العدل والدعوة إليه. بل يمكننا القول، بأن تاريخ الرقي الإنساني الروحي هو تاريخ ارتقاء فكرة العدل. وقد كانت الإرادة المحمدية تحتوي في أعماقها منذ البدء على هاجس العدل العميق والاعتدال العقلاني، الذي يرفض ويناهض نفسية وذهنية الغلو والتطرف بمعايير ومقاييس المرحلة الدينية السياسية. وليس مصادفة أن تسعى اغلب الفرق الإسلامية المناهضة لسلطان الخلافة والإمامة الجائرة إلى تأسيس حقيقة العدل باعتباره

اعتدالا، أي أن اغلب الاتجاهات الفكرية الكبرى في الحضارة الإسلامية كانت تسعى لتأسيس رؤيتها الخاصة عن العدل المجرد بالشكل الذي يتناسب مع الأصول الكبرى العامة للإسلام، وبكيفية انكسار هذه الأصول في مبادئها الملموسة وعقائدها العملية. وضمن هذا السياق تعادل أصول القرآن والسّنة المحمدية الصيغة الدينية للعقل النظري والعقل العملي، بينما تعادل أصول القياس والإجماع اللاحقة الصيغة السياسية أو الدنيوية للعقل الثقافي.

فإذا كان القياس بالمعنى المنطقي المجرد والثقافي الملموس يعني البحث عن تنوع الأدلة العقلية، فإن الإجماع هو توحيدها المنطقي المجرد. وليس مصادفة أن يقف النبي محمد موقف سلبيا من الشعر، وهو ابن وسليل التقاليد التي جعلت من الشعر ديوان العرب ومنطق لسانها العقلي والوجداني. وذلك لأنه وجد فيه وجدانا فرديا أو قبليا متحزبا. إضافة إلى الخلاف الجوهري بين كون الشعر مصدره الشيطان، والوحي مصدره الرحمن. والشعر تقرير وأحكام بينما القرآن جدل وبيان. الأمر الذي جعل من هيمنة العقل الجدلي والبياني فيه أمرا محتوما. فالبيان حالة ملازمة للوحي الديني، كما انه يستجيب لقيمة وأهمية البيان أو البلاغة في الوعي العربي وتقاليده. فهو يحتوي على مختلف أساليب وأنماط المعرفة العقلية مثل الشك واليقين والبحث والجدل والتدليل التاريخي والمنطقي والتجريبي وغيرها.

غير أن ما يميز العقل الإسلامي كونه عقلا إيماني، أي أن العقل جزء من الإيمان أو الإيمان نفسه، وأن الإيمان هو جزء من العقل أو العقل نفسه. وفي هذه العلاقة الجديدة لوحدة الطبيعي والماوراطبيعي تبلورت ماهية العقل الإسلامي، ومن ثم أثره بالنسبة لنقل العرب إلى المرحلة الدينية السياسية. وترتب على ذلك تلاقي وتناغم العقل الديني والعقل السياسي بالشكل الذي يستجيب لمرجعيات المرحلة الدينية السياسية كما بلورها الاسلام المحمدي في مرجعيات الوحي، والسنّة، والعقل، والمعرفة، واليقين، والاعتدال ورفض الغلو.

إن العقل الإيماني الإسلامي هو عقل توحيدي، يتداخل فيه العقل الثقافي والإسلامي وتوليفهما بهيئة عقل إسلامي ثقافي فسح المجال أمام قبول القياس أو

العقل المنطقي المقارن والإجماع أو العقل المنطقي الجامع. ولكليهما أصول في الفكرة المحمدية عن التعقل والتأمل والإدراك والمعرفة، وفكرة التوحيد الاجتماعي (الأمة) انطلاقا من فضيلة الاختلاف، بوصفه أسلوبا لبلوغ اليقين الجامع، ودرء اختلاف الفتنة والصراع. فقد كان مضمون العقل الإسلامي كما تبلور بصورة تدريجية وخرج من رحم الفكرة التوحيدية المحمدية بوصفه عقلا ثقافيا أيضا، يرمي إلى تأسيس قيمته المجردة لتذليل الاختلاف القاتل، وتشجيع الاختلاف الخلاق، وأولوية المصالح العامة باستناده إلى العلم والمعرفة المنطقية وآثار السلف المجتهد.

لقد تبلورت معالم ومفاهيم ومرجعيات العقل الإسلامي الأول (المحمدي) في مجرى الصراع التاريخي الهائل من اجل إرساء أسس التوحيد والعدل. ومنهما تحددت ملامح الوسطية الإسلامية بوصفها المرجعية النظرية والعملية للعقل الإسلامي المحمدي.

ذلك يعني، إن العقل الإسلامي المحمدي مبني على ثالوث التوحيد والعدل والاعتدال. فالتوحيد هو العقيدة العامة التي تعادل معنى الوحدة والواحدية، والعدل هو أسلوب تحقيق الفكرة التوحيدية وقيمها الأخلاقية والقانونية، والاعتدال يعادل رفض الغلو في الأقوال والأعمال والسريرة والعلن.

ومن هذا الثالوث تبلورت مرجعية العقل، بوصفه أصلا من أصول الإسلام ومظاهره المتنوعة في وحدة العقل والشرع، والعقل والنقل، أي كل ما سيشكل مضمون العقل الثقافي الإسلامي. وما قبل بلوغ العقل الإسلامي الأول مرتبة العقل الثقافي الاسلامي، كان ينبغي لهذا العقل أن يرسي أسسه الضرورية.

فكما لا ينجح التحدي الفردي إلا بوجود إرادة فردية متسامية، كذلك لا ينجح التحدي التاريخي بدون إرادة تاريخية كبرى. فالأول وثيق الارتباط باليقين الفردي المتفائل، والثاني وثيق الارتباط بالعقل الثقافي الجديد. وهذا بدوره ليس إلا العقل المؤسس لمنظومة المرجعيات المتسامية، أي منظومة البديل التاريخي الذي يعي الخلل البنيوي أو المأزق التاريخي للعنصر الجوهري في صيرورة وكينونة المرحلة التاريخية الثقافية السابقة.

فقد كان القرآن والوحي أساس الصيرورة التاريخية للعقل الإسلامي المحمدي، الذي جرى وضعه في أساس قراءة الواقع وتوسيع وتدقيق الفكرة الوحدانية. ومن خلالهما جرى تحديد السلوك العملي لاستكمال مهمات الإرادة التاريخية المتسامية وتنفيذ متطلباتها. ومن الممكن رؤية ذلك في تناثر الآيات القرآنية التي كانت تعاتبه وتنتقده وتوبخه وتحذره، أي كل تلك الصيغ المعبرة عن مراقبة النفس ونقدها ووعي سلوكها الدقيق. ففي هذه الآيات تنعكس أولا وقبل كل شيء ملامح ونماذج نقد الذات والمحاسبة، أي التأمل الذاتي للأفعال والأقوال، لكي لا تكون سنّة بعده. فهناك فرق جوهري بين النظرة المتسامية للأفعال وبين التقليد المباشر أو الفج. فعندما شاهد، على سيل المثال، جثة حمزة والتمثيل به بعد مقتله، قال: " لولا أن تحزن صفية ويكون سنّة من بعدي لتركته حتى يكون في بُطُون السباع وحواصل الطير". وقال أيضا "لأن أظهرني الله على قريش في موطن من المواطن لأمثّلن بثلاثين رجلا منهم". عندها قال المسلمون بأثر ذلك: "سوف نمّثل في قريش مثلة لم تمثل بها العرب". وبأثر ذلك ظهرت الآية: "وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم فهو خير للصابرين. واصبر وما صبرك إلا بالله، ولا تحزن عليهم، ولا تك في ضيق مما يمكرون". بينما نراه يغير موقفه من الصلاة على قبور الفاسقين أو المنافقين كما هو الحال بالنسبة لنموذج ابن سلول. فقد صلى النبي على قبره، بينما وقف عمر بن الخطاب بالضد منها. لكن النبي محمد رفض موقفه، ولاحقا عدّله بالآية: "ولا تصل على أحد مات منهم أبدا، ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فَاسِقُون". بينما أثارت حادثة الإسراء والمعراج جدلا وشكوكا كبيرة. وبغض النظر عن تغير وتطور وتباين واختلاف المواقف من هذه القضية، إلا أن الإجماع الأولي كان يدور حول إبراز المعنى الروحي في الإسراء والمعراج، كما نرى صداه اللاحق في آراء وتفسير ابن مسعود وقتادة والحسن البصري، الذين ركزوا في شرحهم إياها على فكرة الهداية الإسلامية. وقبلهم كما ينقل عن عائشة قولها بأن النبي محمد اسري بروحه وليس بجسده. غير أن مأثرة الإسراء والمعراج الكبرى فيما يتعلق ببلورة العقل الإسلامي تقوم في كشفها عن تجانس الفكرة الإسلامية وشحذ قوتها من خلال إثارتها للفتنة العقلية والجدلية.

وقد وضعها محمد في آية تقول: "وما جعلنا الرؤية التي أريناك إلا فتنة للناس". ومن خلالها وعبرها جرى توحيد المعنى.

كان "نزول الوحي" مرتبطا دوما بأحداث محددة ومعينة وثيقة الارتباط أو العلاقة بالنبي محمد. مما أدى إلى تحويل أحداث الزمن العابر إلى تاريخ "إلهي" (أبدي). بينما ترتفع العبارة بأثر ذلك إلى مصاف الآية القرآنية، التي تقرأ الاحداث والوجود عبر تحويلها الى آية إلهية أو خطاب إلهي. فقد ابتدأ الوحي على سبيل المثال في رمضان كما في الآية "إنا أنزلناه في ليلة القدر"، أو أن يصور معركة بدر بعبارة "يوم التقى الجمعان". بينما انقطع عنه الوحي لمدة خمس عشرة ليلة عندما قال لليهود الذين حاولوا إحراجه بأسئلتهم، بأنه سيرد عليهم غدا دون ان يتبعها بعبارة "إن شاء الله"، بينما انقشع هذا الانقطاع بالآية "والضحى والليل إذا سجى". وشأن كل قراءة جديدة للوجود فإنها أثارت مختلف أنواع الجدل، التي تراوحت بين الصد والرد بمختلف أشكالها. ومن بين أكثرها أهمية بهذا الصدد هو ظهور حالة صعوبة فهم بعض ما في القرآن. اذ تشير بعض الروايات إلى قول أبي سفيان للأخنس بن شريق: "لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها". بينما وجد البعض الآخر فيه شكلا من أشكال الشعر، مثل اعتباره هجوا. فقد كانت العرب تفهم الواقف النقدية لمحمد تجاه أفكارهم الوثنية وجاهليتهم الأخلاقية على انه هجاء لهم كما في موقف أم جميل زوجة أبي لهب، التي التقت بابي بكر في الكعبة وقالت له: "يا أبا بكر! أين صاحبك؟ فقد بلغني انه بهجوني، والله لو وجدته لضربت بهذا الفهر فاه"، أي لضربت فمه بالحجر. والشيء نفسه يمكن قوله عن التصورات والأحكام العربية الوثنية التي واجهها في مجرى ظهور وبلورة الآيات القرآنية. فقد كان اغلب هذه التصورات والأحكام في البداية تتصف بالاستغراب، ثم السخرية والاستهزاء، ثم الرد والجدل، وبعدها التأمل الخفي والعلني لما فيها من معاني. ولم يكن ذلك بالأمر المستغرب. فقد كانت اغلب آيات القرآن تعبيرا عن وقائع الحياة اليومية. ومن الممكن أن نتخذ مما سمي بحديث الأفك نموذجا لهذه الظاهرة. فعندما طلب النبي محمد من عائشة التوبة، إجابته: "وأيم الله، لأنا كنت أحقر في نفسي وأصغر شئنا من أن ينزل الله فيّ قرآنا يقرأ في المساجد".

إن تحول الوحي الذاتي إلى قرآن شامل مرتبط بوحدته الداخلية، بوصفها معاناة صادقة ومحكومة بفكرة التوحيد الصادق، والإخلاص الصادق مع النفس. من هنا غياب التبرير، لأنه معاناة مزيفة، ومن ثم لا يكشف الحقيقة كما هي. ومن الممكن العثور على ذلك في نموذج ما يسمى بعمرة القصاص عندما أفسدت عليه قريش العمرة عام ستة للهجرة. بعدها خاض معركة دخول مكة عنوة. ولم تكن ذريعة، بل استمرار فكرة الشهر الحرام والمحرمات قصاص. أنها تحتوي في ذاتها على إعادة تأسيس لتقاليد الأشهر الحرام العربية القديمة، أي تجربة الروح المسالم مع النفس.

وعموما يمكننا القول، بأن القرآن هو مدونة الأحداث والصراع كما نراه في نموذج "تبت يدا أبي لهب"، لأن الأخير كان يقول "محمد يعدنا بأشياء بعد الموت لا نراها"، ثم ينفخ في يديه ويقول "تبا لكما!"، كما كان نبتل بن الحارث يقول أن محمدا "أذن"، ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن...". بينما قال معتب بن قشير يوم أحد: "لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ها هنا". وكان الرد بالشكل التالي، و"طائفة قد أَهَمَّتْهُمْ أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون لو كان لنا من الأمر شيئا ما قتلنا ها هنا". وهو نفسه من قال يوم الأحزاب: "محمد يعدنا أن نأكل كنوز كسرى وقيصر، وأحدنا لا يأمن الذهاب إلى الغائط". وكان الرد: "إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله الا غرورا". في حين كان وديعة بن ثابت عادة ما يقول إنما كنّا نخوض ونلعب. وكان الرد: "ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب، قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون؟". أما سورة (المنافقين) فقد كانت متعلقة بالرد على عبد الله بن سلول الذي قال في غزوة بني المصطلح: "لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل". بل إن جميع الآيات القرآنية ذات صلة بالحوادث والمواجهات والاختلافات التي واجهها محمد. فهي أما اختزال للموقف والتقييم والبدائل، أو إعادة صياغة لغوية ضمن مسار الفكرة الإسلامية أو ضمن سياق الرؤية المحمدية. ونعثر على ذلك في التكثيف الدقيق والجمالي لعبارات وكلام العرب الوثنية بعد صهرها في بوتقة القراءة الجديدة للقرآن. حينذاك يجري دمجها بوصفها وحيا. فقد كان ابن الزبعري على سبيل

المثال يدعو لجدل محمد وفكرته عن أن جميع الآلهة التي تعبد ستكون حصب في جهنم، بالشكل التالي: سلوا محمد، أكلّ ما يعبد من دون الله في جهنم مع من عبده؟ فنحن نعبد الملائكة، واليهود يعبدون عزيرا، والنصارى تعبد عيسى بن مريم؟ وكان رد النبي محمد بالشكل التالي: "من يقل منهم إني آله من دونه فذلك نجزيه جهنم، وكذلك نجزي الظالمين". كما نعثر على مختلف أشكال المحاسبة الذاتية كما هو الحال بالنسبة لحالة ابن مكتوم الأعمى، التي وجدت انعكاسها في سورة (عبس). بل أن المائة الاولى من آيات (سورة البقرة) ذات صلة بالرد على اليهود ومنافقيهم. وهناك ستون آية من (آل عمران) حول معركة أُحد. أما سورة (الحشر) أو الجلاء، فقد كانت تتعلق بالجدل حول الحرب مع بني النضير وإجلاؤهم إلى خَيْبَر. كما أن سورة (براءة) كانت تسمى في زمن النبي محمد وبعده بسورة (الحشر) لما كشفت من أسرار الناس. وضمن هذا السياق يمكن فهم التمايز الذي اخذ بالوضوح والبروز على مثال الشخصية المحمدية وليس على مثال الأسلوب والصيغة والعبارة. فقد صحح أبو بكر في إحدى المرات بيت من الشعر قاله النبي محمد بصورة خاطئة أو ليست دقيقة، عندما استبدل الكلمات بما لا يتوافق مع القافية، بعدها قال أبو بكر: "اشهد أنك كما قال الله (وما علمناه الشعر وما ينبغي)". غير أن هذا لا يعني انه لم يعرف الشعر، على العكس. فهو لم يقف ضد الشعر كما هو، بل أراد تطهيره من حمية الجاهلية.

أما الوجه الآخر، أو المستوى الآخر لصيرورة العقل الإسلامي وفكرته التوحيدية فقد توسعت وجرى تأصيلها في مجرى الصراع ضد اليهودية والنصرانية. وتميز موقف النبي محمد من الأديان وأتباعها بثلاثة مواقف تعكس ممرات الفكرة التوحيدية الإسلامية وكفاحها من اجل التمام في شرعة تهتدي بالقيم المتسامية. من هنا إدراجه الدائم في فكرة الدين الحق أولئك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون صالحا، أي أولئك الذين يجسّدون في العلم والعمل وحدة الإيمان الصادق والعمل بما يتوافق معه من فضائل. بحيث يمكننا القول، بأن العنصر الجوهري في الفكرة التوحيدية الإسلامية وعقلها الإيماني يقوم في إعلاء مرجعية الخير المطلق وتحقيقه في مختلف الشرائع. وأفضل الآيات وأدقها التي

صورت هذا الموقف، هي الآية القائلة: "لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلونكم فيما أتاكم، فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا". وجرى استكمال مضمون هذه الآية بأخرى تجعل من العمل الصالح معيار النجاة للجميع بغض النظر عن تباين أديانهم، كما في الآية القائلة: "إن الذين آمنوا، والذين هادو والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون". ووسع هذه الأفكار والمواقف ودققها في الآية القائلة: "ليسوا سواء من أهل الكتاب، أمة قائمة يتلون آيات الله إناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويسارعون في الخيرات، أولئك من الصالحين".

لقد شدد النبي محمد ودقق الموقف من اليهود والنصارى على أساس الموقف من الله، أي الإيمان به والعمل الصالح. من هنا تقييمه وتفريقه بين أولئك الصالحين وهم القلة القليلة والفاسقين وهم الأغلبية، كما في قوله: "ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهم النبوة والكتاب، فمنهم مهتد وكثير منهم فَاسِقُون". بينما اختلف موقفه نسبيا من النصارى كما في الآية: "وقفينا بعيسى ابن مريم وآتَيْنَاه الإنجيل، وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة، فأتينا الذين آمنوا أجرهم، وكثير منهم فَاسِقُون". لكن القاسم المشترك في موقف النبي محمد هو التميز بين الحق في الأديان والخروج عليه بأثر الغلو. لهذا نراه يقف بالضد من الغلو في الدين والمواقف، كما في الآية: "يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق، ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل".

لقد كان الصراع مع اليهودية والنصرانية محكوما من حيث بواعثه الداخلية بحالات الصراع المحتملة المميزة للمنافسة الندية، أي منافسة الفكرة التوحيدية. وانطلق النبي محمد في موقفه من هذه القضية إلى ما اسماه القرآن بالدعوة "إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة"، و"مجادلهم بالتي هي أحسن". أما "الذين يحاجون في الله من بعد ما أستجيب له، فحجتهم داحضة".

كان الجدل مع اليهودية والنصرانية أمرا لا بد منه. لكن الحصة الأكبر منه كانت مع اليهود، كما أن النقد الأكبر في القرآن كان ضدهم. غير أن النبي محمد

كان يفرّق بين اليهودية السليمة وتصورات اليهود. والشيء نفسه ينطبق على النصرانية. وعندما يقف الجدل عند حدود الإيمان العقائدي، فإنه يطالبهم بالعمل لا بالجدل، كما في الآية: "قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما انزل إليكم من ربكم"، ولم يقل من الله. انه طالبهم بالعمل بما عندهم باعتباره حد الكفاية الضرورية.

أما من الناحية الفعلية (التاريخية والسياسية) فقد كان الخلاف مع اليهودية والنصرانية يتزامن مع صعود وانتشار الإسلام وتأمين أسسه العقائدية والإيمانية في الوسط العربي. وإذا كان الجدل المضاد يجري في الأساس ضد ما في القرآن، فإن الأخير اكتفى بما فيه، لأنه جزء من مرجعياته العقائدية والإيمانية الآخذة في التنظيم والعمل، كما اكتفى بالرد العام القائل، بأن ما في القرآن أدق وأصدق وأمتن من أن يتحداه أيا كان. ووضع ذلك في آيات محدودة ودقيقة عندما قال اليهود، بأن ما في القرآن ليس متسقا كما في التوراة، ومن ثم مطالبته بعبارة تقول: "انزل علينا كتابا من السماء نقرؤه ونعرفه، وإلا جئناك بمثل ما تأتي به". عندها رد عليهم قائلا: "قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا".

ووجد النبي محمد في الشخصية اليهودية المتميزة بالغلو والتطرف سرّ الخلاف والعداء للفكرة الإسلامية. ووضع هذا التقييم في اساس نقده لليهود واليهودية، بوصفهما خروجا عن الحق وعليه. من هنا إطلاق صفات متنوعة عليهم مثل صفة الغلو في الحياة، وأنهم قردة خاسئين، وسوء العاقبة، وعدم تمسكهم بالعهد، مع وجود من هو صالح بينهم، إلا ان أغلبهم دون ذلك. وإنهم يحرفون الكلام عن موضعه، ويكتمون الحقيقة، ويحاولون إضلال المسلمين، والكفر بالآيات، ومحاولات التخريب من الداخل، ولا يقاتلون إلا في قرى محصنة أو من وراء جدار، بأسهم بينهم شديد، وتحسبهم جميعا وقلوبهم شتى، إنهم قوم لا يعقلون، قلوبهم قاسية بل أقسى من الحجر، وإنهم الأشد عداوة للمسلمين، يلبسون الحق بالباطل، ويكذبون ويقتلون من يختلف عنهم، ويحرصون على الحياة أكثر من المشركين، ويود أحدهم العيش أكثر من ألف

سنة. وإنهم يعتقدون بأن أساطيرهم هي "كتاب مقدس" ، ويقولون إن لهم الجنة على خلاف غيرهم. عندها كان الرد: "ان كُنتُم مؤمنين بذلك فتمنوا الموت ان كُنتُم صادقين". وإن أحدهم يتمنى لو ان من أسلم عاد للجاهلية الوثنية. الأمر الذي دفعه في نهاية المطاف إلى وضع مهمة إجلاءهم من المدينة، بوصفهم قوما مغضوبا عليهم. ومن ثم ضرورة الحذر منهم، كما وضعها في الآية القائلة: "يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوما غضب الله عليهم". بعبارة أخرى، لقد تمثل الإسلام أيضا فكرة الهداية والحق التي أخذ بها أنبياء اليهود وعيسى المسيح. لكن الخلاف مع اليهود أدى إلى خلاف جوهري مع اليهودية من خلال التفريق بين اليهود واليهودية، بحيث توصل النبي محمد في مجرى صراعه معهم إلى اعتبارهم "شر البرية". أما فيما يخص النصرانية فقد كانت الثمانين آية من سورة (عمران) ردا على النصرانية وفكرة إن المسيح ابن الله.

لقد قدم الإسلام رؤية وحدانية جديدة تلتقي في بعض جوانبها بوحدانية اليهودية والنصرانية، لكنها تختلف عنهما اختلافا كبيرا، وبالأخص ما يتعلق منه بنوعية وكيفية العلم والعمل من اجل تحقيقها. فالوحدانية الإسلامية هي نظام من النسب المثلى له "آليته" الخاصة، التي ربطت في كل واحد عوالم الملك والملكوت والجبروت، أي الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان من خلال الجماعة، وبالتالي بناء الأمة باعتبارها كيانا وسطا بين الأديان والشعوب والأمم. وانطلقت بالأساس من فكرة بسيطة تقول بأن الله هو الواحد الحق! الأمر الذي حدد مرجعيته الجوهرية فيما يتعلق بالانتماء الخالص للوحدانية الإسلامية، التي حقق النبي محمد مبادئها وقواعدها في مواقفه الداعية إلى العمل والاستقامة فيه كما في الآية: "ادع واستقم كما أمرت" ، وعدم إتباع أهواء الآخرين، وإتباع ذات الإسلام والله الإسلامي، وإن اليهود والنصارى يعبدون ما هو غير الله شأن الذين كفروا، وأنهم اتخذوا من أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله، بينما أمروا أن يعبدوا إلها واحدا لا اله غيره. وبهذا يكون النبي محمد قد حدد حدود القطيعة بالشكل الذي جعل من الوحدانية الإسلامية مبدأ وغاية الوجود الإسلامي، ومن نفسه رسول الهدى ودين الحق.

إن حقيقة الوحدانية بالنسبة للنبي محمد تعني الانتماء للحق وليس للأديان

والمذاهب والمشارب. ففي معرض رده على أولئك الذين عارضوه معارضة لا هوادة فيها مخلوطة بالاتهام والانتقاص والتشويش قائلا، بأنه مستعد لإتباعهم في حال أتيناهم بكتاب أكثر قدرة على الهداية مما يقول به. وفي جميع مواقفه الفردية نرى تجانس وتدقيق هذه الفكرة وتحقيقها في المواقف. فقد دعا الجميع دوما إلى أن "إلههم واحد"، وانه "لو كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين"، و"إنما أدعو ربي ولا أشرك به أحدا" و"قل، إنما يوحى إلي، إنما إلهكم واحد، ولن أجد من دونه ملحدا"، و"إن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا"، و"قل هو الله احد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا احد".

إن الله الإسلامي بالنسبة للنبي محمد هم أحكم الحاكمين، العزيز الحميد، له ملك السموات والأرض، رب المشرق والمغرب، لا اله إلا هو، رب الناس، ملك الناس، اله الناس، الحق، له الاسماء الحسنى، كل شيء عنده بمقدار، يعلم غيب السموات والأرض، وما يكتم الإنسان وما يعلن، عالم الغيب والشهادة، الحي الْقَيُّوم، كل يوم هو في شأن، وهو نور السموات والأرض.

وتتصف علاقته بالعالم بالرحمة، فهو الرحمن الرحيم، خلق الإنسان، كما انه خلق كل شيء وهو على كل شيء وكيل، وإن كل شيء منه وإليه، وبيده ملكوت كل شيء وإليه يرجعون، إذ يسجد له ما في السموات والأرض، وإن كل شيء يأتيه طوعا أو كرها. وبالتالي، فإن كل ما في الوجود محتاج إليه. وهو في الوقت نفسه قريب من الإنسان، ويجيب دعوة الداعي إذا دعاه، كما انه مع نجوى كل إنسان، وهو معه ومعهم مهما كان عددهم أينما كانوا، وانه ليس بِظَلَاّم للعبيد، بل انه علّم البيان والقرآن. ووجد كل ذلك صيغته المكثفة في عبارة "إن الله هو الحق"، وإن كل ما في الوجود فانِ ويبقى وجه الله ذو الجلالة والإكرام.

حددت هذه الرؤية الإسلامية عن الله وطابعه الوحداني، نوعية العلاقة بين الله والحق. فهو مصدر الحق، ومن ثم مرجعية العدل الشامل. إذ لا يظلم الله أحدا، وإن الناس سيرون آيَاتِه في الآفاق وفِي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق. إذ ما كان الله ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون، فهو الحق، وما يدعون من دونه هو الباطل، وبالتالي فالحكم له يقضي بالحق.

ومن هذه الفكرة برزت الأبعاد الماوراطبيعية في الوحدانية الإسلامية، التي شددت على أن كل ما يدعوه الإنسان من غير الله هي مجرد أسماء لا تضر ولا تنفع. ففي الواقع لا شيء غير الله. فهو الزارع والممطر وصانع النار وليس الإنسان. وتوقف على هذه الحصيلة الموقف العملي من جوهرية الله في توحيد الإنسان والجماعة والأمة والبشر عموما من خلال إشعاع نوره فيهم. ونعثر على هذه الفكرة في الآية التي تخاطبه بعبارة: "لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم، انه عزيز حكيم"، و"من لم يجعل الله له نورا فما له من نور".

أما حصيلة كل ذلك فتقوم في أن الوحدانية الإسلامية هي منظومة النسب المثلى، من هنا نقده لظاهرة الغلو بشكل عام واليهودية والنصرانية بشكل خاص. اذ لا يهودية ولا نصرانية بل إسلام لله، ولا أحزاب بل حزب الله، ولا مذاهب ولا مشارب، بل صراط مستقيم. وهذه بدورها جميعا ليست إلا التجسيد العملي لمرجعية الواحد، التي تتمثل التجانس الفعّال في كل شيء. ووجدت فكرة التجانس طريقها إلى الموقف المحمدي من ضرورة التوحيد الاجتماعي، الذي يعكس نوعية العقل الجديد في تعامله مع إشكاليات الوجود السياسي للأمة. من هنا موقفه المعارض للتفرقة والفتنة. ووضع ذلك في آيات عديدة لعل أكثرها نموذجية تلك التي تنتقد ظاهرة "كل حزب بما لديهم فرحون"، ومن ثم موقفه من "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء"، وإن العداوة نقمة، وألفة القلوب نعمة. من هنا مطالبته بما اسماه بالاعتصام بحبل الله وأن لا يتفرقوا. وذلك لأن تعدد الآلهة يؤدي إلى فساد الوجود والكون. وبالتالي، فإن وحدانية الحق مبنية على تقوى من الله ورضوان منه، بوصفها البديل عمن يضع أسس بنيانه "على شفا جرف هاو".

لقد شكل التوحيد هنا مرجعية الوحدة الاجتماعية، التي وضعها النبي محمد في آيات تقول، بأن الله مع المؤمنين، وانه يجعل منهم كلا واحدا، وإن الإله الواحد معبود الجميع، وإن الأمة معبودها واحد، وأخيرا ينبغي للأمة أن تعبد ربا واحدا.

ذلك يعني، إن الوحدانية الإسلامية هي التجلي الأمثل للوحدة والاعتدال،

مع ما فيها من أهمية قصوى بالنسبة للحرية والإرادة المتحررة من رق الأغيار. فالإله الواحد نعمة لأنه ينفي الاستكبار لأي كان، كما في الآيات القائلة "لا تضربوا لله الأمثال، إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون"، و"لا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون". بينما يشكل رفع الله إلى مصاف المطلق ورفض الندية عنه ضمانة تخليص الفرد والجماعة والأمة من الخضوع لغيره. بمعنى نفي الوسائط. الأمر الذي يؤدي إلى معارضة التقليد ورفع شأن الفرد بمعايير ومقاييس المطلق الأخلاقي. اذ ليس الله سوى المطلق الأخلاقي. وبلغت هذه الفكرة ذروتها العملية في علاقة التوحيد بالجماعة والأمة، بوصفها مضمون العقل النظري والعملي، ومن ثم العقل الثقافي الإسلامي اللاحق.

فقد كانت علاقة الجماعة بالأمة البديل التوحيدي الجديد لنماذج العلاقات الاجتماعية وبنيتها الراسخة في القبيلة وقيمها. أنها تنفي الحدود الوثنية والجاهلية في المفاهيم والمواقف والقيم. وتكاملت الفكرة الإسلامية عن المسلم والجماعة والأمة ضمن سياق التوحيد الطبيعي والماوراطبيعي، أي كل ما وجد تعبيره وتدقيقه وتحقيقه فيما يمكن أن نطلق عليه مفهوم الوحدة الحية للنسب المثلى. فالوجود نسب، والله الإسلامي هو التجلي الأمثل لها. فالله، على سبيل المثال، جميل ويحب الجمال، حسب الحديث النبوي المشهور، أي الصيغة المثلى لوحدة النسب المثلى فيه. إذ كل ما في الوجود منه وإليه، ومن ثم، فإن الوجود نسب تصبح مثلى حالما تحاكي وتحقق الجمال الإلهي في الوجود. وينطبق هذا على جميع صفاته.

وقد مرت علاقة الجماعة بالأمة ووحدتهم بأربع مراحل لكل منها مرجعياته الخاصة والعامة، أو بأربع تجليات. والعامة هو التوحيد الاسلامي، والخاصة هو استجابتها العملية للتحديات، وبالتالي تأسيسها للمرجعيات العملية، أي النسبية والعابرة أو المنفية لاحقا في نماذج أوسع وأدق للعلاقة بينهما.

التجلي الأول: وهو وحدة الجماعة والأمة وحدودها، كما نراه في وحدة النسب التالية: الله والنبي، والنبي والجماعة، والجماعة والأمة.

التجلي الثاني: فكرة الأمة الوسط وتوحيد النسب الحية للوجود الطبيعي

والماوراطبيعي، أو التاريخي والما فوق تاريخي، كما نراه في إعلاء وإرساء مرجعية العدل والاعتدال.

التجلي الثالث: الوسطية والعدل بوصفهما الأساس العقائدي والروحي للعقل النظري والعملي.

التجلي الرابع: إرساء فكرة الأصول ومرجعيتها الجوهرية اللاحقة في الوعي الثقافي الإسلامي، أي كل ما سيحدد حدود الإشكاليات المتعلقة بالوجود الطبيعي والماوراطبيعي للجماعة والأمة، بفعل التأثير الحاسم والمتفاعل لمرجعيات التوحيد والوحدانية، والجماعة والأمة، والعدل والاعتدال.

وشكلت هذه المرجعيات في وحدتها المتحركة والمبدعة مضمون العقل الإسلامي الثقافي اللاحق، والذي يمكن رؤية ملامحه الظاهرية والباطنية في مبدأ الاعتدال بوصفه المبدأ الجوهري في الإسلام. إذ يستمد الاعتدال الإسلامي مقوماته من الوحدانية المتجانسة ويجسّدها ويحققها في الموقف من إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للأمة. فقد طبع هذا المبدأ كينونة الإسلام الحقيقية (الأولى).

وأدى كل ذلك إلى بلورة أساليب متداخلة في مجرى المسار التاريخي المعقد للصيرورة العربية الإسلامية أولا والإسلامية ثانيا، ومن ثم بلورة خصوصية العقل الاسلامي بوصفه عقلا إيماني، وتوحيديا، وثقافيا. ومن ثم حددت طابعه الوحداني والديناميكي بقدر واحد. مع ما ترتب عليه لاحقا من إنتاج الواحدية الثقافية التي عملت على توحيد الاختلاف والإجماع ضمن المنظومات الفكرية النظرية الكبرى في الفقه والكلام والتصوف والفلسفة، وأنتجت أمة ثقافية سياسية، وأبدعت اعتدال ثقافي مبني على وحدة منهجية للثنائيات الجوهرية في الإبداع الثقافي العقلي الاسلامي كما هو جلي في وحدة الأصول والفروع، والرواية والدراية، والعقل والشرع، ووحدة الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، والعادات والعبادات، والمعقول والمنقول، والظاهر والباطن، والعقل والإيمان، والإجماع والاجتهاد، والشريعة والطريقة وكثير غيرها.

❖❖❖ ❖❖❖ ❖❖❖

ميثم الجنابي

(بروفيسور في العلوم الفلسفية)

الكتب المنشورة (الإشارة هنا للطبعة الأولى فقط)

1. التراجيديا السياسية للطوباوية الثورية. دار الأهالي، دمشق، 1990.
2. علم الملل والنحل. ثقافة التقييم والأحكام. دار عيبال، دمشق. 1994.
3. الإمام علي بن أبي طلب- القوة والمثال. دار المدى، دمشق - بيروت. 1995.
4. التالف اللاهوتي الفلسفي الصوفي (أربعة أجزاء)، دار المدى، دمشق - بيروت 1998.
5. "الإسلام السياسي" في روسيا،مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1999.
6. الغزالي. دار ادوين ميلين بريس، نيويورك، 2000 (بالروسية)
7. الإسلام السياسي في جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2001
8. روسيا - نهاية الثورة؟، دار المدى، دمشق، 2001.
9. حكمة الروح الصوفي (جزءان)، دار المدى،دمشق، 2001.
10. اليهودية الصهيونية في روسيا وآفاق الصراع العربي اليهودي، دار العلم، دمشق، 2003
11. الإسلام في أور آسيا، دار المدى، دمشق، 2003
12. العراق ومعاصرة المستقبل، دار المدى، دمشق، 2004
13. اليهودية الصهيونية وحقيقة البروتوكولات، دار الحصاد، دمشق، 2005
14. العراق ورهان المستقبل، دار المدى،دمشق، 2006.
15. الحضارة الإسلامية - روح الاعتدال واليقين (ج1)، دمشق، 2006
16. جنون الإرهاب المقدس، بغداد 2006.
17. المختار الثقفي - فروسية التوبة والثأر، دار ميزوبوتاميا، بغداد 2007.
18. أشجان وأوزان الهوية العراقية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2007،
19. فلسفة الثقافة البديلة، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2007،
20. العراق والمستقبل - زمن الانحطاط وتاريخ البدائل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2008.
21. هادي العلوي-المثقف المتمرد، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2009.
22. حوار البدائل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2010
23. التوتاليتارية العراقية- تشريح الظاهرة الصدامية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2010
24. فلسفة المستقبل العراقي، دار الكتاب الجامعي، العين- الإمارات العربية المتحدة، 2010.

25. الفلسفة واللاهوت عند الغزالي،دار المرجاني، موسكو، 2010، (بالروسية)
26. فلسفة الهوية الوطنية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2012
27. الحركة الصدرية ولغز المستقبل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2012
28. ثورة "الربيع العربي" (فلسفة الزمن والتاريخ في الثورة العربية)، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 2013
29. فلسفة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، دار صدره، موسكو، 2014 (بالروسية)
30. الإسلام: حضارة وثقافة وسياسة، دار صدره، موسكو 2015، (بالروسية)
31. المركزية الإسلامية الحديثة - الظاهرة الإسلامية. كيولن، ألمانيا 2016، (بالروسية)
32. فلسفة البدائل الثقافية (البحث عن مرجعية الفكرة العربية)، دار ميزوبوتاميا، بغداد،2018
33. الفكرة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، دار ميزوبوتاميا، بغداد،2018
34. العقلانية واللاعقلانية في الفكر العربي الحديث، دار ميزوبوتاميا، بغداد،2018
35. الفكرة الإسلامية المعاصرة وآفاقها، دار ميزوبوتاميا، بغداد،2018
36. فلسفة الفكرة القومية العربية الحديثة، دار ميزوبوتاميا، بغداد،2018.
37. التآلف اللاهوتي الفلسفي الصوفي عند الغزالي، مطبعة الجامعة الروسية، موسكو، 2018 (بالروسية)
38. تأملات حول الحضارة الاسلامية، دار العارف، بيروت، 2018.
39. الزمن والتاريخ (نقد الراديكالية والاوهام "المقدسة.)، دار العارف، بيروت، 2018.
40. محمد - رسول الارادة، دار العارف، بيروت، 2018.